

# NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM · SECTION THÉOLOGIQUE

94<sup>e</sup> ANNÉE

N° 4 AVRIL 1962

TOME 84

## SOMMAIRE

<i>Le philosophe et la théologie.</i> A. THIRY, S.J. ... ..	337
<i>Le rôle du prêtre dans les Instituts séculiers.</i> J. BEYER, S.J. ... ..	365
<i>Le nouveau Rituel belge des malades.</i> J. BOUVY, S.J. ... ..	387
<i>Une « Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée ».</i> P. LEBEAU, S.J. ... ..	403

### ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :	
<i>Allocution du 22 février 1962 au clergé</i> ... ..	408
<i>Le développement de l'étude du latin (Constitution apostolique « Veterum Sapientia » du 22 février 1962)</i> ... ..	411
Commission centrale du Concile :	
<i>La 4<sup>e</sup> session de la Commission centrale du Concile, 20-27 février 1962</i> (E. B.) ... ..	414
<i>Bibliographie (voir en 3<sup>e</sup> page la liste des ouvrages analysés)</i> ... ..	417
<i>Ouvrages envoyés à la rédaction</i> ... ..	445

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU  
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT · LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI · PARIS



## CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1962

**BELGIQUE ET LUXEMBOURG : 200 francs belges.**

à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

**FRANCE et COMMUNAUTE FRANÇAISE : 19,50 N. F.** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).

**ALLEMAGNE FEDERALE : 18 D. M.,**

à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

**AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : 5,50 \$ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

**CANADA : 5,50 dollars canadiens,**

à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

**ESPAGNE : 250 pesetas,**

à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

**ETATS-UNIS : 5,50 \$,**

à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

**GRANDE BRETAGNE : 1 £ 15 sh.,**

à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

**HOLLANDE : 17 florins,**

à verser à : Librairie H. Coebergh, 74, Gedempte oude Gracht, Haarlem, ou à : Librairie Dekker & van de Vegt, 4, Orangesingel, Nimègue.

**IRLANDE : 1 £ 15 sh.,**

à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

**ITALIE : 2.500 liras,**

à verser à : Libr. Desclée et C<sup>ie</sup>, Piazza Grazioli, 4, Roma.

**MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : 200 francs belges,**

à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

**PORTUGAL : 135 escudos,**

à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loios, 50, Porto.

**SUISSE : 20 francs suisses.**

à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place de la Cathédrale, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

*Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain. Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°)*

## AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, dès la réception de ce fascicule, faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai : C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI° : C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

## COMITE DE DIRECTION

C. MATAGNE, S. J., professeur d'Ecriture Sainte, directeur de la revue;  
L. MALEVEZ, S. J., préfet des études, professeur de théologie dogmatique;  
R. CARPENTIER, S. J., professeur de théologie morale;  
J. LEVIE, S. J., professeur d'Ecriture Sainte;  
A. THIRY, S. J., professeur de philosophie.

IMPRIMI POTEST :

Cl. Plaquet, S. J.  
Praep. prov.

NIHIL OBSTAT :

H. Van Haelst,  
can., libr. cens.

IMPRIMATUR :

Tornaci, die 6 aprilis 1962  
J. Thomas, vic. gen.



---

# NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

---

## Le philosophe et la théologie

Il n'est pas trop tard pour en parler. Un livre d'Etienne Gilson n'est jamais indifférent. Qu'il traite de Descartes, de saint Augustin ou de saint Bernard, qu'il raconte les malheurs d'Abélard ou d'Héloïse ou mène à la découverte de la réalité picturale, il s'impose à l'esprit du lecteur et conquiert son audience. Cependant si ce livre dirige ses investigations vers le centre mystérieux qui éclaire toute une vie de recherche, il mérite plus et mieux. Or, c'est bien ce que fait l'ouvrage sans prétention ni appareil érudit que M. Gilson vient de nous offrir comme le fruit mûr et savoureux d'une expérience exceptionnelle<sup>1</sup>.

« Le sujet propre du livre est l'aventure d'un jeune français élevé dans la religion catholique, redevable de toute son éducation à l'Eglise et de toute sa formation philosophique à l'Université, mis par Clio aux prises avec le problème de trouver *un sens précis à la notion de théologie*, consumant une partie de sa vie dans la discussion de ce problème et trouvant la réponse trop tard pour qu'elle pût encore lui servir.

» On voudra bien observer que l'histoire de cette recherche même ne sera pas ici mise en cause. Elle ne présenterait aucun intérêt. Le récit des marches et contremarches d'un historien fourvoyé dans un passé dont il prend les événements à contresens n'apprendrait rien à personne. Il n'en sera donc dit que le strict nécessaire pour que le livre ait une matière. On a seulement voulu que ces pages fussent un témoignage sur une longue suite d'incertitudes, dont nous étant nous-mêmes libéré, nous aimerions épargner à d'autres l'erreur de s'y engager » (p. 9-10).

L'ouvrage constitue donc une mise au point des travaux magnifiques qui jalonnent la carrière d'Etienne Gilson et en particulier de ceux qu'il a multipliés depuis la fameuse querelle de la « philosophie chrétienne ». On se souvient de cette joute où il affrontait, d'une part, les philosophes universitaires Bréhier, Brunschvicg, Blondel (et Laberthonnière?) et, d'autre part, ceux des néo-thomistes qui demeurent

---

1. *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960.



raient fidèles à l'idéal d'une philosophie *séparée* de la théologie. Le présent livre s'inscrit ainsi dans le sillage de *L'esprit de la philosophie médiévale*, de *Christianisme et philosophie*, de *L'être et l'essence*, des dernières éditions du *Thomisme*, de la fameuse conférence sur *L'avenir de la scolastique*, au congrès international de Rome en 1951, et de la toute récente *Introduction à la philosophie chrétienne*.

L'enjeu des questions soulevées ne peut échapper à nos lecteurs. Les rapports de la philosophie et de la théologie sont à l'ordre du jour de la pensée contemporaine. Les formes multiples de la pensée existentielle — Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel — rencontrent nécessairement le problème. Les confrontations des diverses confessions chrétiennes ne cessent pas d'y revenir. Si Blondel a parlé jadis de philosophie catholique, Thévenaz, Mehl et Ricoeur ont parlé de philosophie protestante. Il est clair d'ailleurs que c'est une question permanente qui se pose à la pensée chrétienne. Et plus clair encore que toute la formation du clergé catholique lui est comme suspendue et que son efficacité va croissant ou décroissant selon que ses responsables consentent l'effort toujours nouveau exigé d'eux pour lui fournir une réponse correcte.

C'est dire avec quelle gratitude il faut accueillir le témoignage que M. Gilson nous offre dans une gangue de souvenirs personnels qui sont édifiants dans tous les sens du terme.

## I. LE TÉMOIGNAGE

### 1. *Un chrétien ne peut philosopher comme s'il n'était pas chrétien.*

Comme tout philosophe authentique, Gilson a connu le sentiment de la solitude qui tient aux limites mêmes de toute intelligence humaine. Il l'a aussi éprouvé à cause de l'ostracisme dont il fut victime en tant que philosophe chrétien. Non pas seulement du fait des rationalistes, mais aussi des chrétiens, thomistes ou non d'étiquette. Que ne faisait-il donc comme tout le monde? Sa réponse est catégorique. Il ne le pouvait pas. Elevé dans le christianisme, il n'a pas, dit-il, renié les promesses de son baptême. Comment peut-on être chrétien sans chercher à l'être en toutes choses? Si un chrétien a la vocation de philosophe, il est appelé à philosopher en chrétien.

La valeur de cette conclusion a été contestée. Laissons pour l'instant les rationalistes et leurs raisons afin de nous demander comment une telle contestation est possible dans le chef des chrétiens qui philosophent? Gilson ne cache pas ici qu'il ne peut pas comprendre.

Certes il faut éviter les confusions. M. Gilson n'entend à aucun titre confondre la philosophie et la religion. Après Albert le Grand il



dirait volontiers : « *Philosophi est dicere cum ratione* ». Ce point n'est pas en cause. Il ne s'agit pas ici d'un problème d'essence, mais bien de la condition du chrétien qui philosophe. Ce chrétien peut-il philosopher *comme s'il* n'était pas chrétien ?

Gilson énumère les raisons de son scepticisme à cet égard. Fondamentalement, il y a le sacrement de baptême. Qui l'a reçu en a reçu les bienfaits, parmi lesquels il faut compter, à n'en pas douter, les grâces médicinales qui redressent et confortent la raison naturelle dans son exercice. Mais le baptême ne peut être séparé de toute l'éducation chrétienne dont l'enfant bénéficie avant d'en prendre une conscience explicite. Qu'on songe à la vie de prière, à la vie cultuelle où l'enfant pénètre dès ses plus jeunes années et dont les gestes impliquent l'aveu de nombre de vérités que le philosophe atteint péniblement selon ses méthodes propres. Puis vient le catéchisme avec sa théologie où l'enfant est informé de ce que Dieu lui révèle de sa nature, de nos devoirs envers lui et de notre destinée. Gilson insiste fortement sur la grandeur de l'enseignement catéchétique et sur sa primauté. Il perçoit parfaitement le lien nécessaire et organique entre la foi et la catéchèse. Tous les catéchistes liront avec fierté les pages qu'il consacre à cette question. Dès lors, si la philosophie doit intervenir dans la vie d'un chrétien, elle ne parlera qu'à son tour, plus tard. Et dans l'ordre de la connaissance salutaire, la philosophie viendra non seulement plus tard, mais trop tard. « *Le Symbole des Apôtres* et le *Catéchisme* du diocèse de Paris ont occupé dès mon enfance toutes les positions-clés qui dominent la connaissance du monde. Je crois encore ce que je croyais alors, et, sans se confondre aucunement avec ma foi, qui se refuse à tout mélange, ma philosophie d'aujourd'hui tient tout entière à l'intérieur de ce que je crois » (16-17).

L'enseignement religieux, associé à l'éducation humaniste, se charge avec le temps d'apologétique. Sans doute il n'est pas philosophie, mais il fait souvent appel à des raisonnements et même à des démonstrations philosophiques. « Cet appel à la philosophie pour faciliter à l'intelligence l'acceptation de la vérité religieuse, c'est la théologie scolastique même » (p. 19). Sans doute le jeune chrétien ne sait pas qu'il est devenu apprenti théologien, mais il l'est effectivement devenu. Aussi, lorsque pour la première fois la philosophie veut s'introduire dans un tel esprit, elle trouve la place prise et solidement occupée. « Cet adolescent ne sait à peu près rien, mais il croit fermement beaucoup de choses » (p. 20). Plus que des idées c'est une attitude qu'il a prise et qui le marque à jamais.

Fort de cet équipement, E. Gilson s'en fut frapper à la porte de la philosophie. Il faut savoir, en effet, qu'après des études secondaires au petit séminaire de Notre-Dame des Champs, il avait fait sa classe de philosophie au lycée Henri IV afin de s'y préparer à l'enseigne-



ment de la Sorbonne. Là, il serait l'auditeur de Lévy-Bruhl, de Brunschvicg, de Rauh et surtout de Bergson. De la discipline nouvelle dans laquelle il s'engageait, il n'attendait pas la révélation de ce qu'il devait penser et croire. « Tout cela était déjà réglé et décidé dans mon esprit », mais il « désirait s'assurer de sa pensée et approfondir sa croyance, double tâche à poursuivre désormais au milieu de forces indifférentes ou hostiles » (p. 27).

## 2. *La philosophie du chrétien est-elle une vraie philosophie?*

Etudiant à la Faculté des Lettres de Paris vers les années 1900, M. Gilson gardait le contact avec les prêtres qui l'avaient formé. L'amitié qui le liait à l'un d'eux, l'abbé Lucien Paulet, en l'introduisant dans le drame personnel de ce professeur de philosophie, allait lui faire sentir profondément le désordre qui régnait chez les chrétiens à l'heure du modernisme. L'abbé Paulet enseignait à ses séminaristes une scolastique bergsonisante qui se confondait pour lui avec la philosophie vraie. Aujourd'hui il est clair aux yeux de M. Gilson qu'on ne pouvait permettre à ce jeune maître d'*improviser une scolastique nouvelle*, non seulement à ses risques et périls, mais à ceux de ses auditeurs. De participer à l'aventure par le truchement de son ami plaçait Gilson devant le problème qui allait remplir sa vie.

Qu'était-ce au juste que cette scolastique thomiste que son ami voulait évincer? Jusqu'à cette époque, M. Gilson s'était gardé de tout contact avec elle. Désireux de connaître ce qui suscitait tant d'anathèmes, il ouvrit les *Elementa philosophiae christianae* de Sébastien Reinstadler, publiés par Herder à Fribourg en 1904. La lecture le dépaysa complètement. Non pas les conclusions générales de l'auteur qui ne lui apprenaient rien et rejoignaient celles de son catéchisme de jadis, mais bien l'évocation d'Aristote pour les accréditer. Car il semblait à M. Gilson que ce dernier en était innocent. De plus, ce manuel se caractérisait par un refus bien arrêté de prendre en considération les autres philosophies. Celles qui comparaissaient çà et là voyaient leurs auteurs proprement exécutés.

La coutume qui considère l'insulte « comme un moment de la réfutation » avait de quoi scandaliser. Elle s'expliquait sans doute par l'insularité qui caractérise certains scolastiques, émigrés de l'intérieur dans le monde moderne. Mais sa vraie raison est à chercher plus loin, dans la nature même de cette philosophie.

« Les auteurs de ces traités se donnent pour philosophes, et ils le sont, mais tous sont en même temps des *théologiens*. Ils le sont même d'abord, parce que si l'on est un théologien, on ne peut pas ne pas l'être d'abord et *avant tout*. Tous ceux qui écrivent de tels traités ont complété leur formation philosophique par une formation théologique. Leur formation philosophique même était déjà orien-



tée vers la théologie et comme d'avance *informée par elle* tellement que, redevenus philosophes, ils ne le redeviennent pas tout à fait. Or, le théologien condamne... Il condamne l'erreur en théologie, mais aussi en philosophie chaque fois que, directement ou indirectement, les conséquences menacent d'affecter l'enseignement de la foi. Rien n'est plus légitime... Mais le philosophe ne condamne pas par voie d'autorité, il réfute par voie de raison. » (p. 56-57) <sup>2</sup>.

L'abbé Paulet souffrait de cette confusion des méthodes. Mais il cherchait trop loin le remède. Comment d'ailleurs l'eût-il trouvé? Ceux qui, en cette époque troublée, reprenaient les errants ne savaient plus pourquoi ils avaient raison.

Nombreux sont les malentendus douloureux en ces temps de modernisme. Aux débats doctrinaux des antithomistes férus de Bergson ou de Laberthonnière s'ajoutaient les querelles politiques suscitées par l'*Action française* et le *Sillon*.

Tout cela contraignit M. Gilson à une longue enquête qui le mena à cette conclusion que les croyants souffraient du manque de théologie. Il insiste curieusement à ce propos sur le fait que les philosophes catholiques de l'Université n'avaient jamais étudié la théologie ni d'ailleurs éprouvé des scrupules trop vifs à cet égard. Lui-même participait sereinement à cette ignorance généralisée : « Nous ne doutions pas qu'un philosophe fût à plus forte raison un théologien » (p. 73). Il ajoute à sa décharge que les théologiens modernes tendaient alors à souligner de plus en plus l'importance de la philosophie alors que les Pères et le Moyen Age avaient souligné ses insuffisances. Semblable tendance se faisait jour dans l'enseignement catéchétique. Il semble même qu'elle y sévisse encore, d'après les exemples cités par M. Gilson.

Cette tendance apologétique rationalisante se comprend : elle est une réaction au traditionalisme du XIX<sup>e</sup> siècle, qui lui-même est une réponse au philosophisme antireligieux du XVIII<sup>e</sup> siècle.

A cette époque, comme beaucoup d'autres, Gilson ignorait cette histoire <sup>3</sup>. Il s'étonnait dès lors des outrances de certains maîtres chrétiens qui se félicitaient de ne pas *croire* en l'existence de Dieu ni dans les préambules de la foi. Braqués contre les traditionalistes, ils estimaient non seulement que la raison suffit à *connaître* Dieu, mais qu'il est impossible de le connaître autrement. Tel manuel reflète candide-ment cet état d'esprit qui déclare : « L'existence de Dieu ne peut pas faire l'objet d'un acte de foi divine » (p. 87). Heureusement la vie de ces auteurs démentait à chaque instant le rationalisme de leurs propos. Eux-mêmes s'en fussent aperçus à l'évidence s'ils n'avaient été obnubilés par des visées apologétiques. Avec une entière bonne foi, ils espéraient retenir l'attention et mériter le respect des penseurs incroyants

2. C'est nous qui soulignons.

3. L. Foucher vient de la retracer dans son ouvrage : *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955.



en philosophant *comme s'ils n'étaient pas chrétiens*. Leur effort de philosophie séparée avait donc pour but de mettre en évidence un accord entre philosophie et révélation, accord spontanément obtenu par une raison soustraite à toute influence positive de la foi. Les intentions étaient donc louables. Mais dans l'exécution certains en venaient à méconnaître le caractère propre de la connaissance salutaire de Dieu. Car la métaphysique peut bien ouvrir à la foi des préambules, mais la Parole de Dieu seule peut la fonder. Et si nous en restons au problème de Dieu, il faut répéter avec saint Thomas que chacun est tenu de croire explicitement et dans tous les temps que *Dieu est* et qu'il exerce sa Providence sur les choses humaines (*De Ver.* 14, 11. Cfr Hb 11, 6).

### 3. *Le philosophe et la théologie.*

Cette vérité religieuse fondamentale, dit M. Gilson, trouve difficilement accueil dans l'esprit des philosophes chrétiens d'aujourd'hui et non seulement des philosophes, mais de certains théologiens. L'expérience en fut faite à ses frais au lendemain de la publication de *Christianisme et philosophie*. Les objections venaient plutôt du côté de la raison que de la foi, et pas une seule qui tînt compte du texte des Hébreux, fondement de la thèse de l'ouvrage !

Un second trait commun caractérisait ces objections : une sorte d'inaptitude radicale à discerner le sens religieux du problème.

En effet, la foi possède d'avance toute la substance de ce que le philosophe connaîtra jamais de Dieu et davantage. Mais elle la possède autrement, comme seule peut la posséder une vertu théologale qui est, de soi, participation à la vie divine et gage de la vision béatifique.

« Cette distinction des ordres permet de comprendre qu'un même intellect puisse savoir en philosophe ce que savent de Dieu les philosophes et croire en chrétien ce que croient de Dieu les chrétiens ; ce faisant, l'intellect ne sait pas et ne croit pas la même chose sous le même rapport, car la philosophie ne sait rien de l'existence du Dieu de l'Écriture... Non seulement, on a besoin de la révélation chrétienne pour croire au Dieu de la religion chrétienne, mais il est dénué de sens d'imaginer qu'on puisse en connaître l'existence autrement que par la foi en sa propre révélation » (p. 91-92) <sup>4</sup>.

Gilson fut victime d'un troisième trait de cette famille d'esprits, qui en rend suspect le rationalisme : la promptitude à décréter d'hérésie ses antagonistes.

Quelle était finalement la conception de la théologie supposée par les chrétiens « qui ne peuvent entendre dire que les preuves de Dieu

---

4. Il s'agit de l'existence du Dieu de la religion chrétienne en tant que tel, bien entendu.



sont théologiques, sans en conclure aussitôt que celui qui parle ainsi les tient du même coup pour imparfaitement rationnelles? »

« Tout dans ce désordre suggère la nécessité d'une notion de la théologie où ce qu'il y aurait de vrai dans chaque position particulière trouverait sa place. Au temps dont nous parlons, il y avait sept cents ans au moins que saint Thomas l'avait définie. L'histoire allait nous permettre de la retrouver » (p. 95).

Aiguillé par Lévy-Bruhl vers l'étude de la scolastique, M. Gilson publiait en 1913 son premier ouvrage : *La liberté chez Descartes et la théologie*. Les conclusions furent une surprise pour l'auteur. De la scolastique à Descartes, la perte de substance métaphysique lui semblait immense. Par le fait, tout était remis en question de ces dogmes des historiens d'alors selon lesquels, philosophiquement, entre les Grecs et Descartes il n'y a rien. Si Descartes avait utilisé des matériaux fournis par saint Thomas, il fallait bien que la doctrine qui, de l'aveu général et de Victor Cousin, était de la théologie chez saint Thomas fût devenue de la philosophie. Il ne pouvait donc y avoir entre philosophie et théologie cette *opposition d'essences* qu'on imaginait d'ordinaire. Si Descartes avait pu extraire des théologies médiévales tant de philosophie, il fallait bien que sous une forme ou une autre celle-ci y fût présente. Il s'indiquait dès lors que l'histoire allât l'y chercher. De plus, cette philosophie médiévale avait des racines grecques et surtout aristotéliennes. Or Aristote était justement ce que Descartes détestait dans la scolastique dont il ne retenait que les éléments chrétiens. D'où la conclusion nécessaire que la philosophie grecque était sortie du Moyen Age autre qu'elle y était entrée et qu'elle devait sa transformation à la théologie chrétienne. Autrement dit, la théologie médiévale n'avait pas seulement contenu de la philosophie, elle en avait produit. Il convenait de l'examiner pour en déterminer la nature.

Ces longs cheminements aboutirent à une étude personnelle de la philosophie de saint Thomas d'Aquin dans ses œuvres théologiques. C'est là seulement que se retrouve explicitement enseigné ce corps de doctrines métaphysiques distinctes de celles d'Aristote et dont on peut dire que, par Descartes, il est devenu comme un bien commun de la philosophie moderne. De cette étude devait sortir *Le thomisme*, 1<sup>re</sup> édition, 1919, qui « restera comme un monument élevé par son auteur à sa propre ignorance des questions dont il parlait » (p. 102).

L'ouvrage suscita des critiques. Les uns reprochèrent à l'auteur de suivre l'ordre théologique dans une exposition de la philosophie de saint Thomas. Un autre censeur niait qu'il y ait eu une doctrine philosophique propre à saint Thomas d'Aquin.

Pour résoudre ce problème d'originalité, M. Gilson publia en 1924 *La philosophie de saint Bonaventure*. Il lui parut que, chez le docteur franciscain, les notions fondamentales d'être, de cause, d'intellect et de connaissance naturelle différaient de celles proposées par saint Tho-



mas. L'historien croyait tenir désormais deux philosophies médiévales en attendant mieux, quand le P. Mandonnet vint mettre le holà. Selon l'illustre historien dominicain, saint Bonaventure n'avait aucun droit au titre de philosophe : c'était un pur théologien. « Le Moyen Age avait bien eu un philosophe, mais un seul » (p. 104). Cette botte laissait sa victime plutôt perplexe lorsqu'un confrère du P. Mandonnet, le P. Théry, avec un beau mépris des opinions reçues, descendit à son tour dans la lice. A son avis, saint Bonaventure était sans contre-dit un théologien, mais il en allait exactement de même de saint Thomas d'Aquin. Des œuvres de l'un et de l'autre, on peut extraire des thèses philosophiques et les arranger en systèmes. En vérité, ceux-ci ne sont que des théologies tronquées.

Ce trait illumina la nuit de l'historien. Ainsi donc le Moyen Age n'était peuplé que de théologiens : il avait justifié Victor Cousin !

Si tant d'esprits refusent de l'accorder, c'est par un préjugé qui veut que des vérités proprement philosophiques ne puissent trouver place en théologie où toutes les conclusions dépendent de la foi. Proposition à distinguer, selon M. Gilson. Car s'il est vrai que toutes les conclusions du théologien dépendent de la foi, il ne l'est pas que toutes s'en déduisent. Une recherche dès lors s'imposait à l'esprit : qu'est-ce que la théologie ? quelle conception définie implique-t-elle des rapports de la raison et de la foi chez un philosophe chrétien ?

Au cours de cette recherche, M. Gilson vit se dissiper l'opposition que d'aucuns semblent maintenir entre philosophie et théologie. Certes tout raisonnement théologique argumente à partir de la foi et vaut par conséquent pour les seuls croyants. Mais il ne suit pas qu'une conclusion purement rationnelle ne puisse appartenir à la théologie. Il est de l'essence même de la théologie scolastique de recourir largement au raisonnement philosophique.

« C'est parce qu'elle se réclame de la foi qu'elle est une *théologie* scolastique, mais c'est par l'usage caractéristique qu'elle fait de la philosophie qu'elle est une *théologie scolastique* » (p. 109). Et « le caractère divin de la vertu de foi, par laquelle nous participons à la science divine, est cela même qui permet à la théologie d'assumer et d'assimiler les éléments empruntés à la philosophie et aux autres disciplines scientifiques sans y perdre sa transcendance et se laisser contaminer par elles » (p. 110). « Rien n'échappe à la science qu'à Dieu de lui-même. En se connaissant, il connaît pareillement tout ce dont il est ou peut être cause. Participation humaine de cette science divine, et, proprement, son analogue, il faut que notre théologie soit capable d'inclure dans sa connaissance de Dieu celle de la totalité de l'être fini en tant qu'il dépend de Dieu, et, par là, la totalité des sciences qui s'en partagent la connaissance. Elle les revendique pour siennes comme incluses sous son propre objet. La connaissance qu'elle en prend, si elle les connaît comme incluses sous la science divine, ne la naturalise pas plus que la science que Dieu a des choses ne compromet sa divinité » (p. 111).

La théologie contient donc tout le savoir humain par mode d'éminence, dans la mesure du moins où elle juge bon de se l'intégrer.



Ne faut-il pas craindre qu'appelée à servir des fins si hautes, la philosophie ne perde son essence dans cette ambitieuse aventure? Non pas. Car la philosophie assumée reste rationnelle pour servir les fins de la théologie, et la théologie, de son côté, doit rester elle-même pour l'utiliser. Le théologien comme théologien ne fait pas de philosophie; son propos ultime n'est jamais d'en produire; s'il le faisait, il oublierait le sens de son effort propre; mais il en use, et s'il ne trouve pas toute faite celle dont il a besoin, il la produit afin de pouvoir en user.

Les théologies scolastiques du Moyen Age étaient bien des théologies. Aucune d'entre elles n'était une philosophie. Pourtant elles étaient riches d'apports originaux qui devaient passer dans les philosophies modernes.

La théologie de saint Thomas fait usage de connaissances philosophiques d'origines diverses, mais elle ne s'en compose pas, à l'encontre de ce qu'estimait Pierre Duhem.

« Aucune des doctrines accueillies par la théologie thomiste n'y pénètre que sous la lumière transformante de la foi en la parole divine. Les exégèses que l'historien de la philosophie dénonce comme des sollicitations abusives ou des violences doctrinales ne sont, de la part du théologien, ni des excès ni des méprises; ce sont plutôt des appels qu'il adresse aux philosophes, des propositions qu'il leur fait, des invitations à échanger *leur vérité* contre *la vérité* » (p. 117).

Et cet échange auquel il les convie, le théologien le conçoit non pas comme une possibilité externe, mais comme l'exaucement d'un désir.

La philosophie bergsonienne de la nature qui brillait alors de tout son éclat vint éclairer M. Gilson dans sa recherche. Cette métaphysique nouvelle, en effet, aurait pu être pour des philosophes chrétiens l'occasion d'un renouvellement de perspectives, le prélude à une nouvelle ère de fécondité. La tâche à entreprendre par eux ne consistait pas, comme l'avait cru l'abbé Paulet, à réformer le thomisme à partir de la philosophie nouvelle. L'objet de la théologie est la vérité de la foi chrétienne qui ne change pas : l'Eglise ne va pas changer de théologie chaque fois qu'il plaît à quelque philosophe de proposer une nouvelle vue de l'univers. Il s'agissait au contraire de métamorphoser la philosophie nouvelle à la lumière du thomisme : une révolution au sein du bergsonisme même par la théologie de saint Thomas d'Aquin. L'entreprise devenait légitime au moment où Bergson lui-même franchissait ouvertement la frontière qui délimite les deux territoires et, de celui de la philosophie, entrait dans celui de la religion. Tout était en place pour une opération qui ne s'est pas produite. Le nouvel Aristote attendit son Thomas d'Aquin qui ne vint pas.

« Juger les philosophies à la lumière de la révélation, redresser leurs erreurs, combler leurs lacunes, l'œuvre est magnifique; encore faut-il, pour y réussir, connaître et comprendre ces philosophies. Cela ne se fait pas sans effort. Il y



faut du travail et du temps ; or, dans cette affaire où nul n'a refusé son travail le temps a manqué » (p. 135).

Les théologiens laissèrent faire les philosophes chrétiens (ou les chrétiens philosophes). Ceux-ci, après avoir hautement déclaré qu'ils ne faisaient pas de théologie s'y sont jetés à corps perdu et ont entrepris une exégèse de la Parole de Dieu à la lumière des principes bergsoniens.

M. Gilson dénonce là une double erreur. Les philosophes chrétiens, à son avis, étaient mal inspirés de se mêler d'une théologie dont ils n'avaient pas pris la peine de s'instruire. Ensuite, ils déployaient un effort au rebours de la tradition chrétienne.

« C'est le *théologien* Thomas d'Aquin qui assumait jadis la responsabilité de faire servir la philosophie d'Aristote à la constitution de la théologie comme science. C'étaient cette fois des philosophes qui mobilisaient le bergsonisme au service d'une restauration théologique également étrangère aux intentions du philosophe et à celles des théologiens » (p. 137). Certes les chrétiens devaient tenir compte de la révolution philosophique en cours, mais « il n'appartenait pas à des philosophes même chrétiens, d'entreprendre, au nom du bergsonisme, une réforme théologique à l'exécution de laquelle ils n'étaient pas habilités » (p. 137). Les théologiens d'ailleurs s'empressèrent de le leur faire voir <sup>5</sup>.

M. Gilson imagine ce qu'eût fait saint Thomas : « Encore une philosophie ! Que vaut-elle ? Eliminons ce qu'elle a de faux, voyons ce qu'elle a de vrai et conduisons cette vérité à sa propre perfection » (p. 138). En d'autres termes, saint Thomas accueillait les philosophies nouvelles en théologien, mais ses successeurs étaient devenus des philosophes. Ils avaient leur propre philosophie *séparée*. Ils accueillirent donc le bergsonisme en philosophes, non dans la lumière de l'Évangile et de l'Église, mais dans celle de Cajetan et de Suarez, quittes d'ailleurs pour en finir à brandir l'anathème.

Les théologiens qui combattirent le bergsonisme en philosophes occupaient tactiquement la position la plus défavorable qu'on pût imaginer. Tous se réclamaient d'une philosophie scolastique qui est en réalité une *partie détachée* de quelque théologie où la première opération s'est effectuée à la lumière de la foi. Quand le moment vient pour la théologie de mettre à profit les conclusions d'une philosophie

---

5. Depuis longtemps, M. Gilson a dénoncé l'illusion caressée par de nombreux philosophes de refaire ce que fit jadis saint Thomas d'Aquin en baptisant cette fois non plus Aristote, mais Kant ou Hegel, Bergson ou Heidegger. « Refaire la scolastique à partir de Kant ou de Hegel, ce serait vouloir refaire ce qui n'a jamais été fait. Philosopher en scolastique ne peut pas être adapter la théologie catholique à la science de notre temps ni aux philosophies qui s'en inspirent, mais plutôt adapter cette science et cette philosophie à la métaphysique créée par nos théologiens dans leur effort pour atteindre une certaine intellection de la foi. » (*Scholastica ratione historico-critica instauranda — Acta congressus scholastici internationalis*, Rome, 1951, pp. 139 et 141).



de ce genre, elle ne fait que recouvrer son propre bien. En revanche si l'on veut en user comme d'une philosophie ordinaire pour lutter contre d'autres philosophies du même genre, il faut s'attendre à des difficultés insurmontables.

En effet, les conceptions aristotéliennes de la physique et de la cosmologie aujourd'hui périmées entraient pour une grande part dans l'opposition des néo-scolastiques à Bergson. Ce qui était bien paradoxal. Car les intuitions de la cosmologie bergsonienne s'accordaient plus aisément que celles d'Aristote avec l'enseignement du dogme chrétien.

D'ailleurs plusieurs critiques appréciant les affinités du bergsonisme et de la philosophie chrétienne s'irritaient des hésitations de Bergson et de son refus à faire les derniers pas au rythme souhaité par eux ! Inconscients de ce que leurs propositions philosophiques devaient effectivement à leurs croyances, les lenteurs méthodiques de Bergson ne pouvaient que les scandaliser. Dès lors les philosophes chrétiens dénonçaient les erreurs de Bergson : son positivisme, son antiintellectualisme. Une telle attitude peut suffire à la fonction judiciaire de la théologie, mais il est clair qu'elle laisse sans le modifier l'état du problème philosophique débattu.

La philosophie chrétienne eût dû révéler au bergsonisme la vérité profonde dont il était porteur bien que lui-même ne la connût pas clairement. Pour cela, dit M. Gilson, il eût fallu que la notion thomiste de Dieu n'eût pas été oubliée ou confondue simplement avec la notion aristotélienne.

Si les philosophes chrétiens ont manqué à Bergson, ce dernier, en revanche, a pu les aider à se comprendre eux-mêmes en les forçant à insister sur certains aspects de leurs thèses qu'ils auraient été tentés de négliger sans lui. La chose fut rendue visible grâce à deux événements. Le premier fut la soutenance en Sorbonne de la thèse de Pierre Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas*. La doctrine qui y est défendue montrait aux moins prévenus que, sous le nom d'intelligence, Bergson avait fait le procès de la raison et même d'une raison sevrée de l'intelligence.

« C'est de ce temps, note Gilson, que datent les premiers pas faits par certains thomistes sur la voie du retour à l'intelligence telle que le Maître lui-même l'a comprise. Certains sont allés depuis lors fort loin dans ce sens et il y avait, en effet, bien du chemin à faire » (p. 187) <sup>6</sup>.

---

6. Qu'il nous soit permis de noter que la conception de l'intelligence défendue par Rousselot, « faculté de l'être parce que faculté du divin » a été une des sources de la pensée du P. Maréchal dans son article : *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*. Il est vrai que la noétique du P. Maréchal appelait une ontologie qu'ont développée explicitement le P. de Finance dans son *Etre et agir selon la philosophie de saint Thomas* et le P. Marc dans sa *Dialectique de l'affirmation*. Ces œuvres s'accordent sur bien des points avec la



Le deuxième événement fut la redécouverte par quelques thomistes, familiers de l'œuvre de Bergson, du sens authentique des deux notions de l'être et de Dieu, telles qu'il semble bien aujourd'hui que saint Thomas lui-même les ait comprises. Et M. Gilson saisit ici l'occasion de rendre à M. Maritain l'hommage le plus mérité.

#### 4. *Qu'est-ce que la philosophie chrétienne?*

De telles déclarations conduisent à s'interroger sur cette notion de philosophie chrétienne que Léon XIII avait voulu promouvoir par sa fameuse encyclique : *Du rétablissement dans les écoles catholiques de la philosophie chrétienne, selon l'esprit du docteur angélique saint Thomas d'Aquin* (4 août 1879).

A cette époque, le terme de philosophie chrétienne était associé au traditionalisme. La mise au point de Léon XIII en légitimait l'emploi après les justifications nécessaires. M. Gilson reconnaît qu'il n'avait pas lu ce document au moment où il publia *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Il s'agissait alors pour lui de décrire cette philosophie supposée une, qu'on nommait la scolastique, et qui passait pour le bien commun des maîtres du Moyen Age. Il parut que ce que les pensées médiévales avaient de commun leur venait, quant à la forme, de la technique aristotélécienne dont toutes faisaient usage, mais quant au fond doctrinal, de la religion plutôt que de la philosophie. Une formule oubliée s'offrit d'elle-même pour en parler : l'esprit de la philosophie médiévale était celui de la philosophie chrétienne. En y recourant, l'historien n'ignorait certainement pas que les maîtres médiévaux ne l'avaient pas revendiquée, et se considéraient comme des théologiens. Mais il ne voyait guère comment nommer autrement cet ensemble de doctrines si profondément marquées du sceau de la religion chrétienne. Assailli dès lors par des objections venues de tous les points de l'horizon philosophique, il s'en fut lire l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII pour s'éclairer.

« Une encyclique est un acte essentiellement religieux, inspiré de raisons religieuses et visant une fin religieuse. Il est donc certain qu'on y chercherait en vain des instructions touchant la manière de philosopher propre à des esprits étrangers à toute foi en une révélation surnaturelle » (p. 199).

---

redécouverte de l'acte d'exister de M. Gilson. Cet accord a été explicitement souligné par M. Vignaux. Dans sa deuxième édition de *La philosophie du Moyen Age*, p. 132, ce dernier écrit : « Au-delà de tout l'ordre des essences, le dynamisme du jugement apparaît comme seul capable d'atteindre l'esse divin, source du dynamisme de l'existence. Ici les dernières éditions du thomisme rejoignent presque les profondes réflexions du P. Maréchal sur *Le thomisme devant la philosophie critique*. Elles interprètent en tout cas les preuves de l'existence de Dieu comme la découverte d'une nouvelle dimension de l'être ».



L'intention du pape était de définir une certaine manière de philosopher : *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis*. Pour lui, l'ordre de la société repose sur la connaissance de la vérité acceptée par ceux qui gouvernent le corps politique. La religion chrétienne est seule capable d'enseigner toute vérité, mais il ne faut pas néanmoins mépriser les adjuvants naturels que la sagesse divine a prévus pour faciliter l'œuvre de la foi. Le principal d'entre eux est le bon usage de la philosophie. Loin d'éteindre et de diminuer le pouvoir de l'intelligence, la lumière de la foi le parfait et en accroissant ses forces le rend capable de plus grandes choses.

Pour Léon XIII, dit Gilson, la philosophie chrétienne définit *un usage apostolique de la philosophie* conçue comme l'auxiliaire de l'œuvre du salut de l'humanité. Pour en désigner les traits caractéristiques, le Pontife recourt au témoignage de l'histoire. En effet, dès les premiers siècles, les Pères ont usé de la philosophie pour aider à la propagation de la foi ; ils ont établi les *praeambula fidei*, c'est-à-dire l'ensemble des vérités salutaires que la raison naturelle est capable de connaître, mais pour l'établissement desquels la foi leur valait une aide indispensable. Pour réaliser leur but, les Pères n'ont pas craint de recourir aux services des philosophes païens.

« Que si la raison naturelle a produit cette riche moisson de savoir avant même d'avoir été fécondée par la vertu du Christ, elle en produira certainement une plus généreuse encore lorsque la grâce du Sauveur aura rétabli et accru les facultés naturelles de l'esprit humain » (p. 205).

Cette philosophie chrétienne apparaît donc comme un usage philosophique de la raison, mais qui refuse de se priver des lumières de la foi, se met au service de la révélation et, en retour, est restaurée et accrue, en tant même que raison naturelle, par la grâce du Christ.

L'utilité d'un tel usage de la raison ne s'épuise pas dans l'établissement des *praeambula fidei*. Car d'après Léon XIII, il lui appartient aussi de témoigner en faveur de la vérité évangélique, attestée par les miracles du Christ et de mettre en lumière l'institution divine de l'Eglise.

Un tel usage de la raison déborde les limites traditionnelles de la philosophie pure et simple. La raison y conduit la philosophie jusqu'au seuil de la foi. Dès lors, elle cède la place à la théologie. Néanmoins la philosophie peut encore rendre des services. En lui empruntant ses méthodes, la théologie acquiert la nature et l'esprit d'une science véritable, c'est-à-dire d'un corps de conclusions déduites de principes. Bien plus, la philosophie procure une intelligence plus exacte et plus riche des choses de la foi et elle réfute les erreurs de ceux qui l'attaquent.

On le voit. A chercher, comme on le fit dans les années 1930, une



définition de la philosophie chrétienne par la forme et l'essence, on tourne le dos à l'enseignement de Léon XIII<sup>7</sup>. Ce que le Pontife désigne de ce nom, c'est la manière de philosopher des Pères de l'Eglise d'abord, ensuite des docteurs scolastiques. Chez ces derniers seuls, l'usage patristique de la raison dans et pour la foi prit forme de science. Mais pour y atteindre, ils durent faire de la philosophie en philosophes, parce qu'ils n'avaient pas d'autres moyens d'apprendre à philosopher pour servir utilement la vérité chrétienne. Cet effort philosophique des théologiens prit alors des proportions telles qu'il donna naissance à un enseignement distinct. La nouvelle discipline ainsi constituée devint la philosophie scolastique qui engendra par contre-coup la théologie scolastique.

En se distinguant de la théologie, dit M. Gilson (p. 212), la philosophie scolastique ne changeait pas de nature, mais elle était exposée à une violente tentation d'en changer en s'érigeant elle-même de moyen en fin.

Ces perspectives historiques éclairent le choix fait par l'Eglise du patron des études scolastiques : saint Thomas d'Aquin. Elles permettent de comprendre la certitude que possède l'Eglise de trouver en lui le trésor de la tradition organiquement ordonné et interprété par les lumières que la raison naturelle met à son service.

Telle qu'elle ressort de l'encyclique *Aeterni Patris*, la philosophie chrétienne est *l'usage que fait le chrétien de la spéculation philosophique dans son effort pour conquérir l'intelligence de sa foi tant dans les matières accessibles à la raison naturelle que dans celles qui la dépassent*.

Après avoir ainsi décrit comment il a gagné ce havre, M. Gilson scelle son témoignage en dégageant les principes de l'art d'être thomiste.

Qui entre dans la grande famille thomiste s'expose à des inconvénients. Au dedans, les mœurs sont parfois rudes. Pour le dehors, on a cessé philosophiquement d'exister. Mais celui qui fait le pas, dit M. Gilson, éprouve la joie d'être libre, libre d'accueillir toute vérité d'où qu'elle vienne. Sa devise désormais est la suivante : *crois et pense ce que tu voudras*. C'est dire qu'il y faut se défendre contre ceux qui réduisent saint Thomas à ce qu'ils en comprennent. Après bien des détours, on en viendra à reconnaître, par delà le flot des commentateurs, que saint Thomas est lui-même son meilleur interprète. Sa pensée est malaisée à pénétrer. Elle nous offre en effet plusieurs mondes, l'un dans l'autre : le monde de l'Ecriture, des Pères, d'Augustin, d'Aristote. Sans parler du monde personnel de saint Thomas si discret qu'il risque d'être inaperçu, mais qui se manifeste pourtant à plu-

---

7. Certes la question du statut logique de la philosophie peut toujours être posée. Mais dans l'encyclique, elle n'était pas en cause.



sieurs signes, par exemple, à un certain usage du mot *esse*. Finalement il faut dire que, chez saint Thomas, les notions les plus originales et les plus profondes ne se révèlent qu'à celui qui le lit en théologien. De la hauteur où il se place, le théologien retiendra des philosophes ce qui lui paraît susceptible de servir la foi.

« On le verra user de langages philosophiques différents, mais ce serait souvent une erreur que de lui attribuer le sens qu'ont ces langages divers dans les doctrines dont il les emprunte. Il n'est pas rare de le voir invoquer à l'appui d'une même conclusion des témoignages aussi divers que ceux d'Aristote, d'Avicenne, de Boèce et de saint Jean Damascène, mais ce n'est pas à ces auteurs qu'il faut demander le sens proprement thomiste de la thèse en question, c'est à saint Thomas lui-même, qui n'accueille ces témoignages que sous bénéfice d'inventaire et pourvu qu'on les entende en son propre sens » (p. 229).

Il suit de là qu'il faut user prudemment à son égard des différentes méthodes philologiques. Saint Thomas d'Aquin est souvent « la source de ses propres sources ». Avant de conclure chez lui à une évolution doctrinale, il faut se rappeler que des points de vue différents peuvent être pris sur une même réalité inchangée. Et d'autant plus que saint Thomas est plus soucieux d'imposer un sens qu'un langage et ne se prive pas d'exposer son propre sens dans des langages qui ne sont pas le sien.

##### 5. *L'avenir du thomisme.*

Reste une dernière question. Quel est, d'après M. Gilson, l'avenir du thomisme ?

Si la philosophie chrétienne est un corps doctrinal incluant une vue d'ensemble de l'univers dont les données sont fournies par la science, mais dont l'objet principal est d'obtenir une intellection aussi plénière que possible de la révélation chrétienne reçue par la foi, toute révolution scientifique sera pour elle une invitation à rajeunir sa synthèse. Il faudra interpréter cette nouvelle figure d'un univers de la science à la lumière de la foi chrétienne qui ne change pas.

L'avenir de la philosophie chrétienne dépendra donc d'abord de la présence ou de l'absence de théologiens pourvus d'une formation scientifique. Celle-ci devra atteindre un degré tel qu'elle permette de suivre intelligemment les hauts dialogues des savants non seulement en mathématiques et en physique, mais aussi en biologie et partout où la connaissance de la nature atteint le niveau de la démonstration. Il importe qu'il y ait toujours des théologiens pour les entendre, car « si ce n'est pas eux qui prennent l'initiative d'assimiler les conclusions générales des sciences à l'enseignement de la théologie, il y aura inévitablement des savants chrétiens pour assimiler l'enseignement de la



théologie à celui des sciences. C'est ce que l'on nomme un « modernisme » (p. 239). L'initiative et le contrôle de la théologie par les théologiens demeure « le plus sûr moyen d'éviter semblables crises où ni la religion ni la science n'ont rien à gagner » (p. 239).

Le péril viendra souvent des savants chrétiens qui, dans leur générosité à servir l'Eglise et leur impatience à supporter les lenteurs des théologiens, voudront réformer la science sacrée pour la mettre à l'unisson de la science profane et par là même assurer son avenir. Mais plus que les savants, les demi-savants sont redoutables en ce domaine. Et M. Gilson songe ici à certains prêtres. Parmi eux, dit-il avec sa rude franchise, il en est qui n'ont pas la moindre idée de ce qu'est la théologie. Ils sont encore moins conscients de la place qu'ils occupent dans une tradition dont ils sont les héritiers et qui, si elle ne les prive pas de leur initiative et de leur liberté, constitue néanmoins pour eux une limite. Un prêtre ne peut philosopher qu'en chrétien. L'avenir de la philosophie chrétienne est nécessairement solidaire de son passé et nous arrivons trop tard pour prétendre en changer le style... Il est vrai que le désordre a fini par s'y établir.

« On n'insistera jamais trop sur le fait que l'origine d'*Aeterni Patris* fut, dans la pensée du Souverain Pontife, une angoisse devant tant de guerres ou de révolutions inutiles, et l'ardent désir d'en tarir la source. Or la source des sources en est dans le désordre des esprits, après le rejet de la foi catholique par ceux qui professent n'avoir que la raison pour guide. Le signe principal en est une multiplication des philosophies dont rien n'annonce le terme. La condition première, absolument nécessaire, pour que la philosophie chrétienne ait un avenir, est donc le maintien inconditionnel du primat de la parole de Dieu, *même en philosophie*. On serait tenté de dire d'abord et surtout » (p. 246).

L'intelligence de ce point éviterait bien des fausses démarches inspirées de ce goût de la nouveauté dénoncé par Léon XIII. Non pas de cette nouveauté qui est toujours une découverte, mais de celle que les hommes poursuivent par goût de l'imitation, la passion désordonnée pour l'absence d'originalité qu'implique l'imitation et qui met les esprits en chasse perpétuelle du nouveau comme nouveau.

« Dédaignant, dit Léon XIII, le patrimoine de l'antique sagesse, ils ont mieux aimé faire des choses nouvelles que d'accroître et de parfaire les anciennes, dessein peu sage, certes, et qui n'alla pas sans dommage pour les sciences. En effet, un enseignement multiple comme l'est celui-là repose sur l'autorité et le libre choix de chacun des maîtres. Son fondement est donc variable et cette variabilité fait une philosophie non pas ferme, stable et forte comme l'ancienne, mais flottante et de peu de poids » (p. 247). « Toute philosophie chrétienne qui cesse de reconnaître le primat de la foi se noie dans la dispersion des philosophies païennes. Les sources premières de son unité sont l'Ecriture et la Tradition » (p. 248).

Le refus de cette double autorité fut l'un des maux les plus combattus par l'Eglise au temps de la crise moderniste. M. Gilson évoque ici la mémoire du P. Lagrange et de Loisy.



« Comme il y eut alors, dit-il, progrès de l'exégèse chrétienne, il peut y avoir progrès de la philosophie chrétienne », mais celui-ci ne peut s'effectuer que « de la même manière, par une semblable fidélité aux enseignements de la révélation, dont l'Eglise garde le dépôt, et aux enseignements de la science » (p. 250).

Il reste qu'entre ces deux lumières il y a une différence d'ordre et d'autorité, une différence littéralement « hiérarchique ». Si utiles que puissent être à la philosophie chrétienne la science et la philosophie pour l'aider à se constituer elle-même en science, ni l'une ni l'autre n'ajouteront rien à la vérité de la foi qui les engage à son service. Et l'on sait que toutes les métaphysiques vieillissent par leur physique. La philosophie chrétienne ne s'embarque dans aucune théorie scientifique. Elle est une histoire qui se déroule à partir d'un terme immuable, situé hors du temps et par là sans histoire. Elle est le développement d'un progrès à partir d'une vérité qui n'est pas elle-même susceptible de progrès.

La place accordée à saint Thomas dans ce développement apparaît à beaucoup excessive. Mais M. Gilson se dit frappé pour son compte de la miraculeuse fidélité à la foi dont témoigne la philosophie chrétienne. C'est ce qui justifie à ses yeux l'obstination dont le magistère de l'Eglise fait preuve en matière d'orthodoxie. Mais il ne suffit pas de rappeler les esprits de l'erreur, il faut leur dire où est la vérité. Il y a des raisons majeures pour que la norme doctrinale soit la théologie de saint Thomas. Pour un philosophe chrétien, la principale de ces raisons est que la métaphysique thomiste « repose sur une conception du premier principe telle que, satisfaisant aux exigences de la révélation la plus littéralement entendue, elle assigne du même coup à la métaphysique l'interprétation la plus profonde de la notion d'être qu'aucune philosophie ait jamais proposée » (p. 253). En parlant ainsi M. Gilson n'entend ignorer ni dédaigner aucun effort. Mais quand il considère derrière lui six siècles de spéculation au cours desquels la philosophie n'a même pas réussi à conserver la vérité qu'elle avait reçue en héritage, il ne voit aucune raison à s'en dépouiller à son tour sans espoir d'en trouver une autre pour la remplacer.

Cela ne signifie aucunement qu'aucun progrès philosophique ne soit ouvert devant la philosophie chrétienne. M. Gilson lui voit même un avenir de progrès indéfini si elle demeure indéfectiblement fidèle à la vérité de ses principes. Cependant la notion thomiste d'*esse* lui apparaît ultime.

« J'hésiterais, dit-il, à défier ainsi les principes de l'évangile du progrès si je ne voyais, au contraire, combien ce dernier lui-même est peu convaincant. Nous savons tous que dans un art quelconque les derniers progrès sont les plus difficiles. N'est-il pas naturel que dans cette science suprême qu'est la métaphysique, où l'esprit se trouve d'abord aux prises avec les objets ultimes de la connaissance, les progrès soient plus difficiles et plus rares qu'ailleurs? Il semble même évident que plus ces progrès vous introduisent avant dans l'épaisseur de leur



objet, plus un progrès ultérieur devient improbable. Bien loin de trouver déraisonnable ma confiance absolue dans la vérité de cette philosophie chrétienne, l'étude que je continue d'en faire me confirme toujours davantage dans la certitude de sa pérennité » (p. 255).

## II. LE TEMOIGNAGE SERA-T-IL REÇU?

Dans ce résumé du livre de M. Gilson que nous voudrions fidèle et dont on nous pardonnera la longueur, nous avons laissé tomber bien des traits intéressants pour nous en tenir au propos central. Ainsi n'avons-nous rien dit des jugements si personnels de M. Gilson sur la philosophie et l'évolution religieuses de Bergson. Mais au terme de ce travail, on nous permettra de revenir sur le sens et la portée du témoignage ainsi rendu.

Certes il ne peut être question de chicaner ce livre de bonne foi, d'une netteté et d'une santé éclatantes. Un témoignage se reçoit et lorsqu'il nous parvient porté par le labeur de toute une vie, il commande les plus grands égards. Il est néanmoins permis de s'interroger sur l'accueil qui l'attend et, peut-être, sur les résistances, légitimes ou non, qu'il suscite en soi et autour de soi. M. Gilson évitera-t-il à ses lecteurs les détours qu'il a connus?

Si nous ne nous abusons, trois points doivent davantage nous retenir. Le premier concerne la nature même de la théologie et ses rapports avec les autres sciences. Le deuxième porte sur la condition même du chrétien qui philosophe. Le dernier, enfin, a rapport au thomisme proprement dit.

### 1. *Le philosophe et la théologie.*

Le témoignage rendu par M. Gilson est très exactement celui qu'un chrétien fidèle à sa vocation philosophique rend à la théologie et à sa primauté dans la vie intellectuelle. Le développement de cette vocation dans le milieu chrétien qu'était celui de M. Gilson et dans les circonstances qu'il décrit n'alla pas sans malaise. Ce malaise était ressenti sur un double plan si nous ne nous trompons. Au plan de la vie personnelle d'abord. En effet, la vigoureuse santé intellectuelle de M. Gilson et son caractère intrépide ne lui permettaient pas, comme à un Lachelier ou même à un Delbos, de vivre sa philosophie, nous ne disons pas *en marge*, mais sans doute à *côté* de sa foi. Au plan de la vie scientifique ensuite. Car les rapports nécessaires entre la foi et la philosophie, entre la théologie et la philosophie lui paraissaient mal éclaircis puisque aussi bien, autour de lui, on semblait y voir des essences exclusives l'une de l'autre.



Ce double malaise provenait d'un désordre des esprits. Celui-ci consistait fondamentalement dans l'ignorance de soi dont souffraient les penseurs chrétiens.

Cette ignorance se manifestait dans l'isolement où vivaient les scolastiques de l'époque, qui les situait en marge de leur temps, les amenait à méconnaître les courants les plus vivants de la pensée et les rangeait, par une sorte de complicité fatale, dans le camp de tous les conservatismes scientifiques, politiques, sociaux. Mais, par un paradoxe cruel, cet isolement, en dépit de toutes les intentions, constituait la sanction d'un pseudo-rationalisme auquel nombre d'entre eux payaient tribut dans l'espoir de ne grever d'aucun préjugé le dialogue avec les incroyants qu'ils appelaient en vain.

A première vue, il s'agissait d'une erreur de tactique, mais cette erreur était enracinée dans une profonde méconnaissance de soi, dans une profonde méconnaissance des caractères réels de la vie philosophique d'un croyant. Un chrétien peut-il philosopher comme s'il n'était pas chrétien? Lui-même peut-il le croire et le faire croire à autrui? Un théologien peut-il philosopher comme s'il n'était pas théologien? Quels sont les caractères qu'imprime nécessairement à l'effort philosophique des chrétiens le fait de leur formation théologique? Quelles furent les conditions concrètes qui ont présidé à la naissance et à la croissance de ce qu'on appelle souvent les philosophies chrétiennes du Moyen Âge? Autant de questions qui ont contraint M. Gilson à poser la question essentielle : qu'est-ce que la théologie?

M. Gilson illustre avant tout le désordre dont il fut victime par l'histoire des confusions entre foi en Dieu et preuves de Dieu, dont il suit les traces dans les catéchismes de son temps<sup>8</sup>. Mais, on ne peut en douter, pour lui, tout dépend de l'idée que l'on se fait de la théologie. C'est par le retour à la théologie que l'ordre se rétablira dans les esprits.

Nous n'allons pas redire ici la redécouverte de la théologie faite par M. Gilson grâce à ses études historiques. Cette théologie retrouvée, c'était, nous dit-il, celle même de saint Thomas. Théologie qui avait ceci d'absolument remarquable que contrairement aux idées alors les plus répandues elle ne se définit pas par l'exclusion de la philosophie. Au contraire, il apparaît bien qu'il lui est essentiel de faire appel au raisonnement philosophique. Cette position ne peut se comprendre, dit Gilson, qu'au prix d'un effort pour communier avec le sentiment très haut qu'eut saint Thomas de la transcendance absolue

---

8. A cet égard, certaines formules de M. Gilson sur le pouvoir de la raison naturelle d'atteindre Dieu paraîtront sans doute fort négatives. Ainsi le texte que nous avons cité plus haut, p. 342. Mais une telle formule ne doit pas être prise hors de son contexte et il est clair par celui-ci que M. Gilson vise les esprits qui « crurent devoir inférer de la décision du concile du Vatican que, puisqu'on peut démontrer que Dieu existe, il est impossible de le croire » (p. 86).



de la science théologique sur toute autre science, y compris la théologie naturelle ou métaphysique.

Cette transcendance est absolue, selon Gilson, à cause du lien intrinsèque qui relie la théologie à la vertu théologale de foi. Le caractère divin de la vertu de foi nous fait participer à la science même que Dieu possède de lui-même. C'est lui qui permet à la théologie d'assumer et d'assimiler les éléments empruntés à la philosophie et aux autres disciplines scientifiques sans y perdre sa transcendance et se laisser contaminer par elles. La théologie transcende ainsi toutes les divisions et toutes les limites qu'elle inclut dans son unité sans les confondre. Elle contient tout le savoir humain par mode d'éminence, dans la mesure du moins où elle juge bon de se l'intégrer.

Mais que devient la philosophie dans cette affaire? Mobilisée par le théologien à des fins qui ne sont pas les siennes, ne faut-il pas craindre qu'elle ne perde son essence dans l'aventure? C'est vrai, en un sens, répond M. Gilson. Mais elle gagne au change. Il faut sans doute d'abord affirmer clairement que cette philosophie assumée en théologie doit rester rationnelle pour être utilisable. Qu'est-ce à dire?

« La doctrine sacrée peut considérer d'un point de vue un les matières dont on traite dans les diverses sciences philosophiques, savoir, en tant qu'elles sont *révélables* » (p. 114). La doctrine sacrée est « comme une sorte d'empreinte de la science de Dieu qui, une et simple, est la loi de tout » (p. 115). Gilson commente : « La théologie ne fait pas de mathématique ni de physique ou de biologie, ni même à *proprement parler* de métaphysique; bref elle ne se propose d'acquiescer la connaissance d'aucun des objets propres des diverses sciences philosophiques. Il faut le dire : le théologien en tant que théologien n'est pas philosophe. Le théologien comme théologien ne fait pas de philosophie; son propos ultime n'est jamais d'en produire, mais il en use et s'il ne trouve pas toute faite celle dont *il a besoin*, il la produit afin de pouvoir en user. C'est à ce titre que la théologie, telle que saint Thomas la conçoit, a qualité pour connaître *ea quae in diversis scientiis tractantur*, et non seulement pour les connaître, mais pour les rapprocher et les distinguer, pour les comparer et les juger... La théologie les connaît dans une lumière unique, analogue à celle de la science de Dieu » (p. 115).

Une telle conception de la théologie mérite à coup sûr l'examen du philosophe et, si celui-ci est chrétien, plus qu'un examen.

Cependant nous avouons être mal éclairés sur la démarche qui conduit le chrétien qui philosophe à cette source de lumière. M. Gilson y est parvenu par l'étude de l'histoire des doctrines médiévales. Mais on ne peut exiger de tous semblable effort. Pour qu'une telle leçon ait valeur universelle, ne conviendrait-il pas d'abord de montrer comment tout chrétien qui philosophe rencontre nécessairement la théologie et doit prendre position à son égard. Pour y parvenir, ne faudrait-il pas d'abord distinguer soigneusement entre la foi et la théologie. Il s'agit là d'une acquisition postérieure aux luttes engagées autour du modernisme et qui permet d'éviter des confusions hâtives et meurtrières. On pourrait, nous paraît-il, énoncer la question en ces termes :

Comment un chrétien qui se découvre une vocation philosophique (et la philosophie, pour M. Gilson, possède un objet propre qui n'est pas celui de la théologie) en vient-il à faire de la théologie? Y est-il conduit nécessairement? Et quelle est l'ampleur du labeur théologique exigé de lui pour qu'il soit fidèle à sa vocation philosophique? Sans doute faut-il reconnaître qu'une tête philosophique en vient nécessairement à réfléchir sur sa foi qui est activité consciente d'elle-même. Mais comment la réflexion sur la foi et ses implications se développe-t-elle en théologie? Comment cette réflexion s'impose-t-elle comme un devoir au chrétien qui découvre sa vocation philosophique? Nous ne voulons pas dire que M. Gilson n'apporte pas de lumière en ces secteurs. Nous croyons au contraire qu'il touche ici une question centrale. Mais nous craignons qu'il ne passe trop vite sur certaines démarches. De même, les titres qu'il reconnaît à la primauté de la théologie dans l'esprit même du philosophe chrétien et qui, selon lui, situent celui-ci dans une lumière privilégiée, supposent une doctrine très élaborée des secours objectifs et subjectifs que la grâce de la révélation chrétienne apporte au croyant qui philosophe. Mais sur ce point, M. Gilson nous semble aller trop vite au but dans ses explications du cas Bergson, cet Aristote du XX<sup>e</sup> siècle, à qui saint Thomas d'Aquin a manqué.

Néanmoins ces deux remarques qu'on pourrait beaucoup développer doivent dans notre esprit céder le pas à une difficulté fondamentale qui porterait sur la nature même de la théologie de saint Thomas à laquelle M. Gilson se rallie.

C'est dans la doctrine de la subalternation des sciences telle que l'expose saint Thomas que M. Gilson voit la solution des apories qui l'ont si longtemps contrarié. Il semble pourtant qu'on puisse faire valoir contre cette doctrine des objections graves. L'épistémologie aristotélicienne où elle s'enracine peut-elle encore rendre les services qu'on lui demandait au XIII<sup>e</sup> siècle? Depuis lors l'univers scientifique n'a-t-il pas été bouleversé de part en part? Mais ce n'est là encore qu'une difficulté principielle. Mieux vaut en venir tout de suite au point vif du débat. L'application de la doctrine de la subalternation des sciences à la théologie ne va pas sans malaise. La théologie occupe une situation unique dans le monde des sciences et M. Gilson nous montre qu'il en possède le sentiment le plus vif. Aussi bien saint Thomas parlait-il seulement de subalternation pour les principes et non pour les objets. Mais il y a plus : le propos de subalterner la théologie elle-même à la science que Dieu possède de lui-même, qui justifie la subalternation des sciences à la théologie, n'implique-t-il pas une conception de la science et des idées divines qu'il est ardu de concilier avec une vie vraiment métaphysique de la transcendance divine? On sait que H. Duméry a développé cette objection et non sans force<sup>9</sup>.

---

9. *Critique et religion*, Paris, 1957, p. 259 ss.



Ces difficultés ne sont pas insurmontables. Il faudrait soigneusement distinguer ici objet, fin et lumière. Et l'on sait que, pour saint Thomas, il n'appartient pas à la théologie de démontrer les principes des autres sciences humaines, mais seulement de les juger en respectant leurs méthodes propres. M. Gilson qui, dans les dernières éditions de son beau livre sur *Le thomisme*, a développé la notion de *révélabile* n'y recourt plus ici avec la même ampleur et cela ne va pas sans quelque dommage.

La doctrine d'ailleurs qui permet à la théologie d'unifier toutes les sciences humaines à la lumière souveraine de la science divine elle-même, de la science des bienheureux, nous paraît risquer dans sa généralité de ne pas rendre pleine justice au caractère particulier de la métaphysique. Il est juste de dire que le théologien comme tel ne fait ni de la biologie, ni de la mathématique, ni de la métaphysique. Mais la métaphysique n'occupe-t-elle pas une place à part dans le savoir humain à cause de sa radicalité même? C'est la raison pour laquelle la théologie recourt à elle et nécessairement, selon M. Gilson, en tout respect pour sa méthodologie propre. Il reste alors que le problème des rapports de la théologie et de la métaphysique est très différent de celui des rapports de la théologie avec la biologie ou la mathématique et qu'il mérite d'être étudié pour lui-même. Ces remarques suggèrent que la doctrine médiévale de la hiérarchie des sciences doit être repensée, reprise à la lumière même de la tradition et des développements de l'épistémologie contemporaine. Encore une fois M. Gilson y aide par son livre. Mais son œuvre consiste plus à poser des balises qu'à construire des routes.

## 2. *Philosopher en théologie.*

La notion de théologie que M. Gilson campe avec tant de force devant son lecteur suffit-elle à éclairer la condition du philosophe chrétien? Quelques lecteurs éprouveront peut-être des difficultés à l'admettre.

Cette notion permet sans doute, et c'est peut-être l'essentiel du propos de M. Gilson, de se rendre compte de la nécessité où se trouve le chrétien qui philosophe de philosopher dans la foi. Cette expression contradictoire pour un esprit rationaliste n'est que paradoxale pour le chrétien. En effet, ce dernier saisit dans la pénombre de la foi que le désaveu de la raison, consenti dans l'obéissance au témoignage divin, en est le suprême aveu et, comme l'a dit profondément Blondel, la sainteté. Dès lors il est clair que celui qui est passé par la « metanoia » ne peut pas philosopher comme s'il n'avait pas la foi. Non pas que les données chrétiennes entrent désormais dans la trame même de sa réflexion, mais en ce sens d'abord qu'elles demeurent pour lui une source

toujours nouvelle. Nul chrétien ne peut refuser cette proposition, nous paraît-il, à moins de voir dans le dogme et l'action chrétiennes des réalités entièrement opaques à la raison. Et sans doute la première question que sa foi lui pose sera de savoir comment le chemin de l'Absolu peut passer par l'histoire. Ne faut-il pas reconnaître que la foi en révélant au croyant les vraies dimensions du réel et la fin absolument dernière à laquelle le Dieu transcendant l'appelle en Jésus-Christ, exerce son primat sur toutes ses activités? Ne faut-il pas reconnaître qu'elle transforme radicalement les conditions d'exercice de la philosophie? M. Gilson qui, de tout temps, s'est montré fort sensible à cet aspect des choses y est revenu avec une grande force dans ce livre. Il ne craint pas de parler, nous l'avons vu, du « primat de la Parole de Dieu, *même en philosophie* ». Et il ajoute : « On serait tenté de dire : d'abord et surtout » (p. 246). Ce propos rend un son scandaleux. Nul cependant ne peut accéder impunément à la foi en la Parole de Dieu. Celui que la grâce de la foi atteint à la cime de l'esprit ne peut plus désormais en toute loyauté que poursuivre un seul but : évangéliser, comme disait Claudel, toutes les parties de son être, soumettre laborieusement tous les pouvoirs dont il dispose à la lumière qui l'a touché. En d'autres termes, croire, c'est reconnaître à la foi et à son dynamisme propre un rôle universellement directeur de toutes ses activités de sujet. En exclure délibérément l'une ou l'autre serait s'interdire par le fait même de pénétrer dans l'univers de la grâce. Mais il ne faut pas craindre que cette direction entrave ou diminue en quoi que ce soit la libre expansion des activités dirigées par la foi. Diriger n'est pas écraser. C'est même le contraire. C'est agir sur des activités comme telles, c'est-à-dire subordonner effectivement les finalités immanentes à ces activités à la finalité propre de celui qui dirige. La direction de la foi, loin d'éteindre ou d'amortir les autres activités de l'homme, exige leur essor; elle ne cesse pas de les mobiliser et de les fortifier dans leur ordre propre et de les appeler à de nouveaux développements et à de nouveaux dépassements. Il faut ajouter en même temps que cette direction ne cesse pas de les dégager de tout ce qui grève leur élan naturel et de les engager dans les voies d'une purification toujours plus rigoureuse. Ainsi la foi révèle la raison à elle-même. Il est d'ailleurs possible de montrer que l'acte de foi lui-même exige impérieusement comme condition de sa possibilité un exercice de raison autonome sans lequel il se dénaturerait en fidéisme<sup>10</sup>. Mais il est clair aussi qu'elle exige un déploiement aussi large que possible des virtualités du sujet, selon sa situation particulière dans le monde, leur mise au service des fins absolument dernières.

Ce primat de la Parole de Dieu en philosophie chrétienne qui, au

---

10. Le P. Bouillard vient de l'établir de manière singulièrement profonde dans son *Karl Barth*, III, p. 100, Paris, 1957.



plan théorique, peut inquiéter les justes défenseurs de l'autonomie philosophique, au plan pratique, les trouve consentants. Lorsqu'un chrétien philosophe accepte, par obéissance à l'Eglise, de rétracter ou de retirer telle œuvre ou telle formule qu'il a proposée, que fait-il sinon reconnaître ce primat? Et ce geste n'est-il pas un acte de loyauté non seulement du croyant en général, mais du croyant en tant même qu'il philosophe?

Toutes ces remarques conduisent seulement à approuver l'expression de M. Gilson : philosopher dans la foi. Or, il nous semble que ce dernier va plus loin que cela lorsqu'il parle simplement de *philosopher en théologie*. La primauté de la théologie qu'il reconnaît va jusque-là. Et il entend ce terme de théologie dans un sens précis quand il ne craint pas d'écrire ces lignes :

« Après le cours de théologie qui leur manque et qui demanderait plusieurs années, il serait utile aux philosophes chrétiens de fréquenter quelque temps une école de perfectionnement, une *finishing school*, sise quelque part entre Latran et Vatican et rattachée de préférence à la Grégorienne et qui enseignerait l'art de lire une encyclique pontificale » (p. 198).

Il nous paraît qu'un tel propos exigerait de nouveaux titres pour être approuvé, à moins qu'on ne veuille très consciemment bloquer foi et théologie. Sans doute la distinction entre ces deux réalités est malaisée à exprimer et il faut se garder de la durcir. Mais il est certain que le passage de la foi à la théologie proprement dite, à la théologie constituée, appellerait des développements. Dès lors il n'est pas sûr, au moins immédiatement, que le chrétien ne puisse philosopher qu'en théologie. La question de la pluralité des théologies au sein de la Tradition chrétienne serait nécessairement soulevée. Cette pluralité n'est pas sans rapport avec la pluralité des philosophies chrétiennes dont l'histoire témoigne et entre lesquelles la foi comme telle n'a pas à choisir. On a d'autant moins de peine à l'affirmer que, pour la période médiévale, c'est avant tout aux travaux de M. Gilson qu'on en doit la pleine conscience.

Ces observations rejoignent certaines résistances rencontrées par la pensée de M. Gilson. Faut-il doubler la formation des philosophes d'une formation théologique? Ne vaut-il pas mieux ne pas être théologien du tout plutôt que de l'être à moitié? Faut-il ici invoquer le cas de Maurice Blondel? Celui-ci n'est peut-être pas décisif quoi qu'on ait dit. Car, après tout, les embarras du dernier Blondel, en dépit de son initiation tardive et toujours partielle à la théologie scolastique, vinrent sans doute avant tout des attaques multipliées dont il fut l'objet et peut-être de ses ennuis de santé. Aussi bien nous craignons dans cette voie de nous éloigner de la réponse à la question posée par M. Gilson. Mieux vaudrait revenir à ce qu'il appelle philosophie chrétienne.

Pour notre part, nous ne voyons pas ce qu'on peut lui opposer lors-

qu'il souligne l'impossibilité où se trouve le chrétien de vraiment philosopher comme s'il n'avait pas la foi. La juste autonomie de la philosophie n'est pas en cause pour autant. Peut-être, en nos temps de philosophies de l'existence, serait-il possible de mieux marquer que, si la philosophie se doit d'être autonome dans l'élaboration de ses méthodes, de ses principes, de ses problèmes et de ses énoncés, cela ne l'empêche nullement d'avoir des sources et peut-être même en est-ce la condition. Sans doute, la révélation chrétienne vient en aide à la raison, mais elle ne le fait jamais en se substituant à elle ou en la dispensant de la moindre parcelle de sa tâche dont elle souligne au contraire toute l'étendue et la radicalité.

Nous ne croyons donc pas qu'en se réclamant de la source chrétienne, les chrétiens qui philosophent s'exposent à perdre l'audience de leurs contemporains. M. Gilson nous paraît avoir le réalisme avec lui quand il affirme que les philosophes du dehors n'ont jamais cru qu'il était possible à un chrétien de philosopher comme s'il n'était pas chrétien. L'objection de Heidegger, que la traduction récente de *l'Introduction à la métaphysique* a répandue en France ces dernières années, marque assez bien à cet égard l'état de l'opinion d'aujourd'hui. Il nous paraît difficile d'en rejeter absolument toutes les prémisses. Quant à conclure que l'effort philosophique du croyant soit moins radical que celui de l'incroyant, c'est là une tout autre affaire<sup>11</sup>.

M. Gilson appelle philosophie chrétienne un usage de la raison plutôt qu'une doctrine. Il se plaît à nous en montrer la continuité depuis saint Justin jusqu'à saint Thomas, et de saint Thomas jusqu'au P. Rousselot et jusqu'à M. Maritain.

Dans cette vue séduisante, certaines indéterminations et incertitudes empêchent la pleine adhésion de l'esprit.

On éprouve déjà quelque appréhension à la lecture de ces lignes : « Pourquoi ceux qui professent la foi se verraient-ils exclus de la philosophie du fait qu'ils philosophent sur la foi et les vérités chrétiennes comme d'autres le font sur les sciences, sur l'art ou, comme Bergson l'a fait, sur l'expérience morale et religieuse ? » (p. 216). On peut se demander en effet si l'usage religieux de la raison désigné plus haut s'identifie avec la réflexion *sur* la doctrine chrétienne. Et si cette dernière est purement et simplement comparable à une réflexion sur l'art et la science. Mais il y a plus. Le choix de cette manière de philosopher relève-t-il pour le chrétien qui a la vocation de philosophe d'une préférence toute subjective ? Le chrétien vraiment conscient de sa condition a-t-il la possibilité de philosopher d'une autre manière ? Y a-t-il pour lui d'autres bonnes manières de philosopher ? Celui qui accepte le don de la foi peut-il envisager de faire de sa raison même un autre

---

11. Nos lecteurs ont pu lire à cet égard l'étude du P. Malevez, *Le croyant et le philosophe*, dans la *N.R.Th.*, 1960, p. 897 ss.



usage que religieux? Nous parlons d'une acceptation consciente de la foi et de ses implications. Il nous semble que M. Gilson a donné lui-même d'excellentes raisons d'en douter.

D'autre part, cet usage de la raison dont nous reconnaissons le caractère philosophique, qui permet la communication avec les esprits étrangers (encore étrangers) à la foi, n'a-t-il pas un nom dont la résonance sans doute aujourd'hui offense beaucoup d'oreilles, mais qui est bien fondé en tradition : l'apologétique?

Le programme défini par Léon XIII dans son Encyclique *Aeterni Patris* ne rejoint-il pas le programme traditionnel de l'apologétique chrétienne? Ne s'agit-il pas de conduire au seuil de la foi, d'une part, par la démonstration de ses préambules et, d'autre part, par une mise en œuvre de la raison historique en faveur du fait de la Révélation. S'il en était ainsi, on s'expliquerait l'incertitude que l'on éprouve devant « la philosophie chrétienne » proposée par M. Gilson. Celle-ci est-elle philosophie ou est-elle théologie? M. Gilson nous a déjà dit que ce ne sont point là des essences exclusives l'une de l'autre. En l'occurrence, ne faudrait-il pas dire que la philosophie chrétienne est à la fois philosophie et théologie. Philosophie en tant qu'elle est vraiment œuvre de la raison autonome. Théologie en tant qu'elle embrasse les démarches que la foi chrétienne fait valoir pour sa justification rationnelle. Cependant M. Gilson semble dépasser ce programme lorsqu'il parle de l'aide que la raison apporte à la théologie qui se constitue en science. On remarquera qu'ici encore il y a passage de la foi à la théologie. Mais peu importe. Nous croyons qu'effectivement la raison prête cette aide à la théologie. Sinon le discours théologique serait radicalement incompréhensible et non seulement scientifique. Mais ici le rôle de la philosophie chrétienne ne serait-il pas plus radical que M. Gilson ne semble le dire? Ne consisterait-il pas d'une part à assurer les bases d'une véritable théologie fondamentale, science des conditions transcendantales et historiques de la foi chrétienne, mais, de plus, à permettre l'analyse critique des schèmes et des catégories du discours chrétien. Cette dernière fonction, sur laquelle M. Duméry a attiré l'attention, est nécessaire à la théologie si celle-ci n'est pas une science aveugle, inconsciente de ses propres procédés et, comme disait Alain, une pensée sans recul <sup>12</sup>.

### 3. Thomisme et philosophie chrétienne.

L'encyclique *Aeterni Patris* ne dit nulle part en quoi consiste la doctrine de saint Thomas, mais elle désigne dans ce dernier un type ac-

12. Voir à ce sujet les réflexions du P. H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961, p. 256 ss.

compli de philosophe chrétien. De là à penser que le chrétien qui philosophe doit nécessairement être thomiste, c'est-à-dire embrasser le système philosophico-théologique de saint Thomas et s'épuiser dans un commentaire de sa lettre, il n'y a qu'un pas à franchir.

Mais bien qu'il proclame avec la plus grande fierté son adhésion personnelle à la doctrine de saint Thomas, M. Gilson ne franchit pas ce pas. Et les éloges magnifiques qu'il décerne à saint Thomas en connaissance de cause n'autorisent pas à le lui faire franchir.

Cependant ici non plus ses propos ne vont pas sans quelque incertitude. Ou plutôt il nous paraît que les arguments toujours très respectables dont il les étaye sont parfois de nature fort différente.

M. Gilson est assurément frappé de la dispersion des philosophies d'aujourd'hui et de leur désarroi. Et il le regrette amèrement. Einstein se plaignait jadis des méfaits de la mode en physique théorique. M. Gilson exhale semblable plainte dans le domaine de la philosophie chrétienne. Très sensible à l'influence que la saine philosophie devrait exercer tant au plan politique qu'au plan social, mesurant d'autre part les drames que son absence provoque et a provoqués (et sur ces points il rejoint les soucis de Léon XIII), il fait valoir avec la force qu'on devine les motifs qu'ont les chrétiens de rallier le thomisme. Il insiste avant tout sur sa *comprehensiveness*. Souvent même, à la place de thomisme il écrit : « la métaphysique créée par les théologiens dans leur effort pour atteindre une certaine intellection de la foi ». Cette identification n'est pas exempte d'ambiguïté. Car même si l'on accepte ce blocage, faut-il penser que cette métaphysique est irréformable ? Certains passages de M. Gilson le donnent à penser. Sans doute l'adhésion de foi entraîne tous les chrétiens qui philosophent à reconnaître la validité d'un certain corps de vérités métaphysiques en dehors desquelles leur foi deviendrait impensable. La théologie, nous dit M. Gilson, ne peut pas changer parce qu'il a plu à un philosophe d'édifier un nouveau système. Sans doute. Et M. Gilson met très bien en lumière les erreurs des modernistes à cet égard. — Cependant ne faut-il pas reconnaître d'abord que la théologie n'existe que dans les théologies et que celles-ci n'ont jamais fini d'exprimer le mystère qui est leur objet et de purifier les expressions par lesquelles, en dépit de toutes les difficultés, elles s'efforcent en quelque façon de le dire et de l'éclairer. Mais comment pourraient-elles se livrer à cet incessant travail de reprise et de purification, exigé par leur objet, sinon à la lumière de l'expérience chrétienne bien sûr, et aussi grâce à l'apport actuel de la philosophie. La leçon de saint Thomas ne doit pas être perdue qu'il faisait à la fin de sa vie à son compagnon en parlant de la *Somme* inachevée : « Haec omnia mihi palea ». M. Gilson qui est très sensible au corps doctrinal des philosophies l'est peut-être moins à leur caractère d'interrogation, de recherche et de méthode.



Ce serait une grave erreur de croire qu'il veuille river les chrétiens qui pensent à un commentaire de saint Thomas. Certes il s'est trop penché sur le texte de l'Aquinate pour n'avoir pas retiré de cette fréquentation le droit de formuler les règles d'une lecture fructueuse des textes.

Mais il n'entend nullement se tourner vers le passé. Nous dirions volontiers qu'il est trop l'homme de la tradition pour cela. Et ses dernières pages le montrent à l'évidence.

On dira peut-être qu'il nous présente finalement deux manières de philosopher. L'une qui consiste à philosopher en théologie, une autre qui consiste à « s'emparer en quelque sorte des philosophies élaborées en dehors..., comme saint Thomas d'Aquin s'est emparé de la philosophie aristotélicienne, à les juger, les rectifier s'il y a lieu, les reprendre dans tous les sens du terme, à les utiliser enfin et à les situer »<sup>13</sup>. Mais qui ne voit qu'il n'y a pas là pour M. Gilson deux manières. Pour lui, c'est parce que le philosophe chrétien philosophe en théologie qu'il est appelé à cette confrontation avec les philosophies étrangères à la foi. En dehors de cela, il se perdra, estime durement M. Gilson, dans la dispersion des philosophies païennes. Pour être fidèle à sa vocation philosophique, le chrétien devra donc, selon M. Gilson, se livrer à un double labeur : d'abord du côté de la théologie, ensuite du côté des sciences modernes qui ne cessent pas d'inspirer les efforts des philosophes contemporains. Mais ce double effort doit se déployer selon un certain ordre. De la crise moderniste en effet, M. Gilson retire l'enseignement que revient aux théologiens l'initiative d'assumer les conclusions générales des sciences, s'ils ne veulent pas que l'enseignement de la théologie lui-même ne soit dangereusement lié aux conclusions scientifiques d'une époque donnée (cfr p. 239).

Un tel programme, on le voit, ne manque pas d'exigences. Il est appel à un effort jamais relâché. Et ce n'est sans doute pas le moindre signe de son authenticité.

*Eegenhoven-Louvain*  
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

A. THIRY, S. J.

---

13. J. Lacroix, *Philosophie et théologie*, dans *Le Monde*, 28 juin 1960.

## Le rôle du prêtre dans les Instituts séculiers

Le 2 février 1947, Pie XII approuvait les Instituts séculiers et promulguait dans la Constitution Apostolique « *Provida Mater Ecclesia* » la loi particulière de ce nouvel état de perfection<sup>1</sup>. La décision pontificale a attiré l'attention du monde catholique sur ces associations de perfection évangélique et d'apostolat adapté qui jusque là menaient dans l'Eglise une vie silencieuse et cachée. Beaucoup de prêtres ont ignoré leur existence. Ceux qui les connaissaient n'avaient que peu d'informations sur leur genre de vie. Plusieurs Instituts en étaient d'ailleurs encore à leurs premiers essais. Depuis, la situation a fortement changé. L'approbation pontificale a donné un relief particulier à la vocation « séculière » et a souligné son importance pour la vie ecclésiale moderne. Le prêtre du ministère doit donc connaître les Instituts séculiers, il doit pouvoir orienter les vocations qu'ils suscitent, il doit surtout aider les âmes consacrées à Dieu en plein monde, qui lui demandent conseil et assistance. Ce ministère est certes un des plus beaux, mais aussi un des plus difficiles de la pastorale actuelle. Car, pour bien comprendre cette vocation, il faut pouvoir la distinguer de la vie religieuse traditionnelle et l'estimer à sa juste valeur.

Les Instituts séculiers sont des associations de clercs ou de laïcs qui s'engagent à observer les conseils évangéliques dans le monde, afin d'y acquérir la perfection chrétienne et d'y exercer plus fructueusement leur apostolat<sup>2</sup>. Trois sortes d'instituts séculiers sont donc approuvés : des instituts séculiers pour prêtres<sup>3</sup>, des instituts séculiers laïcs, qui groupent exclusivement des hommes<sup>4</sup> ou des femmes<sup>5</sup> et certains instituts mixtes, à trois branches — branche sacerdotale, branche laïque

---

1. *A.A.S.*, 39 (1947), p. 114-124. Traduction française dans J. Beyer, S. J., *Les Instituts séculiers*, Paris, 1954, p. 311-323; cfr *N.R.Th.*, 1947, p. 417-430.

2. *A.A.S.*, 39 (1947), p. 120; Beyer, *op. cit.*, p. 318.

3. Ces instituts cléricaux ne sont pas très nombreux. D'ordinaire ils n'admettent pas de séminaristes, si ce n'est à la fin de leur formation et à titre de postulants. Comme instituts ne groupant que des prêtres, nous signalons *La Société du Cœur de Jésus*, fondée en 1792 et approuvée définitivement comme institut de droit pontifical le 2 février 1952, cfr Beyer, *op. cit.*, p. 35-50; 358-360; 363-365; 368-369. Les *Missionnaires de la Royauté de N.S.J.C.* fondés comme groupe sacerdotal par le R. P. A. Gemelli en 1953. Signalons encore comme instituts sacerdotaux en formation : *L'Union des Frères de Jésus* (Ch. de Foucauld), le groupe *Caritas Christi* et le groupe des *Missionnaires des Malades*.

4. Les *Missionnaires de la Royauté de N.S.J.C.*, fondés par le R. P. A. Gemelli et érigés en Institut de droit diocésain le 4 octobre 1951; les *Milites Christi*, fondés à Milan en 1938 et érigés en Institut diocésain le 1<sup>er</sup> mai 1952; *l'Union des Catéchistes de Jésus-crucifié et de Marie immaculée*, groupant des anciens élèves des Frères des Ecoles chrétiennes, érigée en Institut diocésain le 24 juin 1948. En voie de formation citons les *Petits frères des Pauvres*, fondés à Paris, en 1945.

5. Citons comme Instituts de droit pontifical définitivement approuvés : *l'In-*



masculine et féminine — sous la direction d'un prêtre, responsable général de l'institut <sup>6</sup>.

Les membres d'instituts séculiers restent « dans le monde », c'est-à-dire qu'ils y exercent le plus souvent leur profession civile ou leur ministère pastoral, tout en étant dépendant, au point de vue spirituel, des responsables de l'institut qui les prend en charge. Ce lien même avec l'institut peut cependant être différent selon les cas. Certains instituts vivent en équipes, ils ont des maisons communes; certains ont même leurs œuvres propres (collèges, cliniques, foyers universitaires, maisons d'édition et librairies). D'autres, par souci de sécularité, ont évité le plus possible toute forme de vie, qui séparerait leurs membres de leur milieu familial et professionnel; ceux-ci se retrouvent régulièrement pour des retraites, des récollections ou des sessions d'études. Certains instituts ont obtenu la permission de n'avoir aucune maison commune, ceci contrairement à la disposition de la loi particulière, qui les prévoit comme lieux de rencontre et comme maisons de repos, où habitent d'ordinaire certains responsables de l'Institut <sup>7</sup>.

On peut donc facilement s'imaginer le rôle particulier du sacerdoce à l'égard de ces instituts. Tel prêtre en fut le fondateur, tel autre en est le responsable général. Tous les instituts laïcs font appel au prêtre pour les aider, soit continuellement comme prêtre assistant ou prêtre conseiller; soit occasionnellement selon les circonstances.

Il est difficile de faire l'inventaire complet des situations diverses dans lesquelles un prêtre peut être appelé à remplir son ministère au-

---

*stitution thérésienne* fondée en 1911 et approuvée définitivement le 21 juin 1951; les *Missionnaires de la Royauté de N.S.J.C.*, fondées en 1919 et approuvées définitivement le 3 août 1953; les *Filles de la Reine des Apôtres*, fondées en 1921 et approuvées définitivement le 8 décembre 1954; les *Missionnaires des Malades*, fondées en 1938 et approuvées définitivement le 6 janvier 1961.

Ayant obtenu le décret de louange : *N.D. du Travail*, institut fondé en 1917 et approuvé le 8 août 1949; *N.D. de la Route*, institut fondé en 1936 et approuvé le 3 janvier 1953; *Caritas Christi*, fondé le 4 août 1937, approuvé le 19 mars 1955; les *Apôtres du Sacré-Cœur de Jésus*, fondées en 1919 et approuvées le 24 mars 1955; les *Filles des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, fondées le 24 septembre 1924 et approuvées le 11 février 1958.

6. Comme institut mixte citons la *Société sacerdotale de la Sainte-Croix et de l'Opus Dei*, fondée en 1928 et approuvée définitivement le 16 juillet 1950; la *Compagnie de Saint Paul*, fondée en 1920 et approuvée par décret de louange le 29 juin 1949; d'autres instituts unissent des prêtres et des laïcs dans un seul institut, p. ex. *Les prêtres, ouvriers diocésains du Cœur de Jésus*, fondés en 1883 et approuvés définitivement le 19 mars 1952; *l'Institut de Don Nicolas Mazza*, qui a cinq catégories de membres : prêtres internes, prêtres externes, laïcs internes, laïcs externes et laïcs agrégés (universitaires mariés). Les *Servi della Chiesa* comptent trois catégories de membres : des prêtres diocésains, des laïcs qui exercent une profession dans le monde et des laïcs qui aident les prêtres dans l'apostolat en les libérant des tâches qui ne sont pas directement sacerdotales. Citons comme pieuse union la *Mission ouvrière Saints Pierre et Paul*, fondée par le R. P. Loew et qui groupe prêtres et laïcs engagés dans le monde du travail. Un groupe féminin du même nom et ayant même esprit est en voie de formation.

7. C'est le cas de *Caritas Christi*. Plusieurs groupes en formation espèrent obtenir la même autorisation.

près des Instituts séculiers. La diversité des instituts et des situations concrètes exige souvent des solutions nouvelles et des adaptations toujours plus soucieuses du réel. Nous croyons rendre service en signalant dans les grandes lignes ce que peut être cet apostolat sacerdotal parmi les laïcs consacrés en plein monde, et quels droits et devoirs peut comporter cette charge pastorale auprès des Instituts séculiers.

### 1. LE PRÊTRE, FONDATEUR D'INSTITUT

On trouve peu de choses au sujet des fondateurs dans les documents pontificaux et dans le droit de l'Eglise. La période de fondation est toujours une période d'essai et de tâtonnements; il est même difficile de connaître la volonté divine au sujet d'une fondation nouvelle qui ne reçoit son vrai visage qu'après la mort de son fondateur. La grâce de fondation est parfois si riche en virtualités, la doctrine initiale si nuancée et si profonde, qu'il faut des générations pour les vivre et les comprendre pleinement.

Un texte de Pie XII a posé cependant quelques principes fondamentaux à ce sujet. « Si le Supérieur majeur — dit le Pape — est aussi le fondateur, et s'il a reçu de l'Eglise l'approbation de ses idées personnelles comme norme d'un état de perfection, il lui est toujours loisible d'en appeler à ses intentions propres. Mais dans le cas contraire, il doit revenir à l'idée du fondateur, telle qu'elle est exprimée dans les Constitutions approuvées par l'Eglise »<sup>8</sup>.

Ce texte mérite toute notre attention. La plupart du temps le prêtre-fondateur n'est pas le supérieur de l'Institut qu'il a fondé; cela se vérifie surtout s'il s'agit d'un Institut laïque. Tout au plus a-t-il pris la direction effective d'un premier groupe de membres et a-t-il été, si pas en droit, du moins en fait le premier supérieur général de l'Institut en formation. Il ne peut jamais s'agir alors que d'un groupe en formation. L'Institut laïque formé suppose un gouvernement interne constitué et confié à des membres de l'Institut. Souvent le prêtre n'est que le directeur spirituel du fondateur, ou du groupe initial. Il est même parfois difficile de définir son rôle. Plus d'un confesseur ou directeur spirituel ont voulu par après s'imposer comme fondateur et exiger des droits qui ne leur reviennent pas et qu'ils s'attribuent contre toute attente.

Au cas où le prêtre est réellement fondateur d'Institut, il est normal qu'il prenne la direction du premier groupe, qu'il le forme dans l'esprit particulier de la fondation. Dans ce but un prêtre, approuvé par son Ordinaire, peut recevoir mission de fondateur, véritable mission canonique, qui le mette en union avec l'évêque de fondation. Cette mis-

---

8. *Allocution aux membres du II<sup>e</sup> Congrès des Etats de perfection*, Rome, 9 décembre 1957, dans *A.A.S.*, 50 (1958), p. 38.



sion l'autorise à constituer ce groupement, à lui donner la doctrine spirituelle appropriée et l'organisation nécessaire en vue de son érection canonique éventuelle en Institut séculier de droit diocésain. Cette mission est d'ailleurs limitée par les normes du droit particulier des Instituts séculiers.

Nous avons connu des Instituts où le prêtre-fondateur, homme d'action, a fait appel à d'autres prêtres, tant pour la rédaction des statuts que pour l'élaboration d'une spiritualité propre. En ces cas, les responsabilités sont évidemment partagées, et malgré le titre de fondateur reconnu, il faut parfois admettre, qu'au point de vue spirituel, l'inspiration et la vitalité du groupe a pour une très grande part profité de ces apports nouveaux indispensables. C'est l'histoire seule qui, en ces cas, dira de façon impartiale quel prêtre ou laïc a eu la part prépondérante dans cette fondation, à moins que Dieu ne veuille dans ce partage des responsabilités marquer mieux encore son droit d'initiative et la gratuité de ses dons.

Dans la pratique, le prêtre-fondateur passe la main aux responsables, dès que ceux-ci sont aptes à prendre la direction du groupe. Dès qu'ils sont élus ou nommés, ces responsables sont de droit les dirigeants de l'Institut; à partir de ce moment, ce sont eux qui gouvernent, qui rendent compte de leur mission à l'évêque de la fondation et qui en répondent devant lui. Eux également, qui librement admettent les nouveaux membres et leur permettent de prendre les engagements propres à l'Institut et d'y faire leur consécration à Dieu.

Vu l'importance qu'a toujours le bon gouvernement d'un Institut, il est souhaitable qu'on ne tarde pas à l'organiser. Il faut donner aux responsables l'occasion d'exercer dès les débuts une autorité réelle, de prendre les initiatives nécessaires, de préparer la rédaction définitive des Statuts. Ceux-ci seront d'autant mieux adaptés à la vie que mènent les membres dans le monde, qu'ils ont été inspirés par une expérience vécue, qu'ils ont été retouchés par ceux qui les observent et, dans les Instituts féminins surtout, repris par des personnes qui connaissent la psychologie féminine, et qui, même dans la rédaction des textes, sont soucieuses de la respecter.

Avant la mise en place des organes de gouvernement — responsables et conseils — le prêtre-fondateur, qui a réuni ou dirigé le premier groupe de membres, ne peut en appeler à ses intentions personnelles pour changer de but en blanc la physionomie d'une fondation. Il y a là une exigence de stricte justice. On ne peut concevoir qu'un Institut, ayant la vie commune, supprime d'un jour à l'autre cette vie communautaire pour lancer ses membres dans un apostolat individuel. Le contraire serait tout aussi inadmissible. Des décisions aussi importantes, même si elles étaient souhaitables, ne dépendent plus de la seule volonté du fondateur. Il faut respecter les engagements pris par les membres, il

faut surtout respecter leur vocation personnelle. En stricte justice, ces derniers doivent être consultés au sujet de tels changements et, s'ils ne peuvent y consentir, ils sont autorisés en conscience à demander la dispense de leurs engagements. On ne pourrait donc invoquer ici un vœu ou une promesse d'obéissance pour leur faire accepter une forme de vie autre que celle qu'ils ont promis de suivre. A fortiori, il n'appartient pas au fondateur de modifier, de sa seule autorité, les constitutions ou les règlements approuvés par l'Ordinaire ou le Saint-Siège. Si des modifications substantielles sont apportées aux Constitutions, même avec l'approbation de l'Ordinaire ou du Saint-Siège, les sujets ne sont pas tenus de ratifier ces modifications et peuvent quitter l'Institut.

On peut se demander si des changements importants, imposés à l'Institut par le fondateur, même avec l'approbation ecclésiastique mais sans l'accord des membres, ne délient pas ipso facto ces derniers de leurs engagements. En ce cas, il est toujours prudent de demander que l'autorité compétente entende les parties en cause. Quelle que soit la décision prise après cet examen, les membres, à titre personnel, restent responsables de leur vocation et de leur avenir. S'ils estiment ne pouvoir accepter les changements introduits, ils peuvent se considérer libérés de leurs engagements. Un recours au Saint-Siège n'est pas exclu, si une solution équitable au plan diocésain est difficile à obtenir. Il est d'ailleurs préférable en ce cas de dispenser ces personnes, sur leur demande, de leurs engagements. Si les vœux ou promesses ne sont que temporaires — et il nous semble utile et souhaitable qu'il en soit ainsi en période de formation — il sera toujours possible aux membres, qui en conscience ne pourraient accepter la nouvelle orientation prise par le fondateur ou par les responsables de l'Institut, de ne pas renouveler leurs engagements.

Les conséquences graves que peuvent entraîner de telles interventions dans l'organisation d'un Institut avant son approbation, démontrent une fois de plus l'importance de constitutions bien rédigées, qui définissent clairement la nature de l'Institut et la portée des engagements qu'on y prend. Même au moment de la fondation, il faut qu'un texte bien rédigé décrive les traits essentiels de la nouvelle institution. Ce sera comme le « Sommaire de l'Institut », formule de base, qui a l'avantage de donner les lignes essentielles et les met nécessairement en relief pour l'avenir.

Une fois l'Institut organisé, approuvé et doté d'un gouvernement interne normal, le prêtre-fondateur n'a plus d'autres droits que ceux que lui réservent les statuts. Ceux-ci peuvent prévoir des clauses transitoires à son sujet. Mais ces exceptions risquent de fausser la direction de l'Institut dès ses origines. Aussi ne peut-on les accepter facilement. Il vaut mieux, semble-t-il, que le prêtre qui a fondé l'Institut, l'aide maintenant, comme prévu, en qualité de prêtre-assistant ou de



prêtre-conseiller. Il reste le fondateur. Il sera même d'autant plus le fondateur et le père de l'Institut, qu'il aura montré à ses successeurs, prêtres-assistants ou prêtres-conseillers, quelle est la charge qui leur incombe et comment ils doivent la remplir en toute charité et discrétion.

## 2. LE RÔLE DU PRÊTRE-ASSISTANT

Certains Instituts prévoient dans leurs statuts la nomination d'un prêtre-assistant, à chaque échelon de leur hiérarchie : assistant général, assistant régional, diocésain et local. La vie religieuse féminine n'a pas connu cette présence sacerdotale. L'Action Catholique en a profité, tout en ayant parfois vu diminué de ce fait l'esprit d'initiative de ses responsables laïcs. On peut très bien concevoir l'utilité de ce ministère auprès des Instituts séculiers laïques tant féminins que masculins. Cette assistance peut prendre des formes très variées, permettre des interventions plus ou moins nombreuses dans la direction de l'Institut, la formation de ses membres et l'organisation de son recrutement. Si nous parlons ici de prêtre-assistant, c'est qu'il nous semble que ce titre couvre la plus grande responsabilité qui puisse être donnée à un prêtre, sans que ce dernier ne devienne de fait « supérieur » de l'Institut.

L'étendue d'une telle mission dépend avant tout des normes données par les constitutions, qui doivent être nettes à ce sujet.

Dans certains Instituts le prêtre-assistant est avant tout *l'assistant des responsables* : il prend part à toutes les réunions de l'assemblée générale, à celles du conseil général, il peut assister aux réunions des conseils subordonnés, qui sont le conseil national (pour un pays), régional (pour plusieurs diocèses), diocésain (pour un diocèse), et local (pour un groupe de membres en résidence dans un même endroit ou qui peuvent facilement s'y réunir). Il exerce un droit de regard sur la vie de l'Institut à l'échelon déterminé de ses responsabilités, il a un contrôle doctrinal qui est avant tout un devoir de vigilance et une mission d'enseignement. A lui sont confiés certaines prédications, la révision des publications de l'Institut et celle de leurs traductions adaptées à chaque pays ou langue différents. Il a également un droit d'initiative pour tout ce qui concerne l'admission et la formation des membres, la direction de l'Institut tant au spirituel qu'au temporel ; ce droit s'exerce par les avis qu'il donne, les suggestions qu'il fait, par les conseils qu'il croit opportun de donner. Ces prérogatives ne sont donc jamais des droits hiérarchiques. Le prêtre-assistant n'a pas d'autorité canonique sur l'Institut, ses membres, responsables et autres.

Sans autorité canonique, le prêtre-assistant ne manquera pas d'exercer cependant une influence morale importante : on lui demandera souvent de donner les retraites et les recollections, de rédiger certains bulletins de formation plus délicats, de préparer telle modification des

statuts en consultant un canoniste ou en prenant le conseil d'une instance officielle, sans engager pour autant la curie diocésaine ou l'Institut.

La situation canonique de l'assistant général est différente d'après la nature même de l'Institut, qui peut être de droit pontifical ou diocésain. Le groupe peut n'être d'ailleurs reconnu que comme pieuse union, tout en ayant déjà les structures d'un Institut séculier.

Dans un Institut de droit pontifical la nomination de l'assistant général est ordinairement réservée au Saint-Siège qui lui communique de ce fait les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Son action est canoniquement une activité de for externe; d'autre part son rôle de conseiller ne suppose aucune juridiction réelle au for externe. Il a cependant un mandat d'Eglise qui lui permet d'agir en son nom, de remplir sa tâche de conseiller; de même son enseignement, la formation des membres et toute autre activité sacerdotale seront dépendants de ce mandat.

Selon le droit, le prêtre-assistant demandera donc l'autorisation de l'Ordinaire du lieu où il est de passage pour y entendre au besoin les confessions de ceux qui veulent s'adresser à lui. Sa nomination comme assistant comporte, semble-t-il, le droit de faire partout les prédications et les conférences spirituelles qui lui sont demandées, conformément aux statuts de l'Institut qu'il assiste. Dans un Institut international, on prévoit normalement — pas nécessairement cependant — des assistants nationaux. De qui reçoivent-ils leurs nominations et leurs pouvoirs? Aucune hiérarchie nationale, en droit latin, n'exerce des droits patriarcaux ou primatiaux; les juridictions supradiocésaines sont du ressort des dicastères romains. Aussi est-ce l'assistant général, qui en droit nomme les assistants nationaux et leur communique le mandat correspondant à leur mission. L'assistant général s'informe auprès du conseil national au sujet du prêtre qui peut remplir cette fonction, il demande ensuite l'assentiment de l'Ordinaire dont dépend ce prêtre et, son accord obtenu, il le nomme, en vertu du mandat qu'il détient lui-même du Saint-Siège. Pareille procédure doit être suivie au plan régional, pour plusieurs diocèses d'une même nation. Tel Institut peut avoir, en France, un assistant national, quatre assistants régionaux et un nombre assez considérable d'assistants locaux. La nomination de ces derniers se fera en accord avec l'Ordinaire du lieu, qui normalement lui donne le mandat qu'exige sa mission dans le diocèse. Il pourrait en être autrement : rien n'empêche en droit que l'assistant général procède à la nomination des assistants locaux, comme il nomme d'ailleurs les assistants nationaux et régionaux.

Le prêtre-assistant a donc une tâche bien délicate : au plan national il doit veiller à l'adaptation des textes de l'Institut à son pays et à sa langue propre : traduction des statuts, des bulletins de formation,



toutes publications réservées aux seuls membres de l'Institut ; circulaires des responsables de l'Institut, retraites et recollections, « feuilles de route » qui chaque semaine, chaque quinzaine, maintiennent le contact avec les membres et les unissent dans un lien moral ainsi réaffirmé.

Si dans un même pays plusieurs régions sont constituées, le prêtre assistant national qui nomme les assistants régionaux, tâche de se tenir en liaison avec eux ; il les réunit et, à l'occasion, peut avec eux confronter leurs expériences et réviser l'action sacerdotale qu'ils ont entreprise au sein de l'Institut et qu'ils doivent poursuivre en plein accord de pensée et d'intention apostolique. L'assistant diocésain prend éventuellement les mêmes initiatives envers les responsables et les prêtres assistants de groupes locaux.

Plus l'Institut est international, plus il faut favoriser son approbation comme Institut de droit pontifical. Celle-ci permet une organisation plus forte et plus simple à la fois. Elle seule peut éviter les conflits que provoque le maintien de l'Institut sous la juridiction directe d'un Ordinaire local, dont l'autorité est d'autant plus limitée que l'Institut s'étend sur plusieurs diocèses et existe dans plusieurs nations.

Nous avons envisagé la situation et le rôle du prêtre-assistant, en lui donnant le plus possible d'influence sur l'Institut ou une partie de celui-ci. Du fait qu'il assiste aux réunions de responsables, il suit la vie de l'Institut d'assez près ; il peut être présent à la retraite annuelle, même quand il n'en a pas la direction ; son rôle lui donne un pouvoir moral que l'on ne peut sous-estimer.

On peut se demander si cette position n'offre pas l'occasion de bien des conflits. La formule étant appliquée avec succès, a certainement fait ses preuves. On ne peut nier son utilité, encore moins sa viabilité. Mais si l'influence du prêtre-assistant est réelle, elle ne peut pas se faire valoir longtemps sans poser un problème délicat, celui de la distinction entre le for externe et le for interne. Si on se réfère au droit commun pour les autres états de perfection, il semble bien que l'Eglise veuille rigoureusement assurer la liberté du gouvernement et la discrétion dans la conduite des âmes, en maintenant une sage distinction entre les deux domaines. Malgré tout, même avec la plus grande discrétion, le prêtre-assistant risque de se trouver devant des situations épineuses, s'il exerce son ministère sacerdotal tant au for externe qu'au for interne. Ses attributions, telles que les décrivent les Statuts de certains Instituts, peuvent facilement favoriser une confusion des deux domaines. Aussi le droit religieux a-t-il voulu éviter à tout prix ce danger : le confesseur ordinaire des communautés religieuses ne peut s'immiscer dans le gouvernement soit intérieur soit extérieur d'une communauté religieuse<sup>9</sup> ; ce même souci de discrétion et de liberté a

---

9. Cfr canon 524, § 3. Il faut en conclure que le confesseur ordinaire d'une communauté ne pourrait prendre part aux réunions d'un conseil ou prendre une

dicté au législateur le refus de toute information ou intervention du confesseur des séminaristes au sujet de leur admission aux ordres ou de leur renvoi éventuel<sup>10</sup>. Il paraît donc souhaitable que ces normes soient spontanément observées par le prêtre-assistant, afin d'éviter tout conflit ou toute confusion entre le for interne et le for externe. Et comme son rôle se situe principalement au for externe, il faut en conclure qu'une grande réserve lui est imposée quant à son action au for interne, surtout au for interne sacramentel. Il sera donc prudent de ne pas étendre son ministère jusqu'à donner une direction spirituelle individuelle aux membres de l'Institut et les entendre régulièrement en confession. Il est peu probable, nous semble-t-il, qu'un prêtre-assistant, qui est confesseur et directeur de plusieurs membres d'un Institut séculier, ne se voie un jour privé de sa liberté d'action dans l'accomplissement de sa tâche auprès des responsables de l'Institut. Plus son influence est grande au for externe, plus il doit éviter toute activité sacerdotale au for interne.

### 3. LA POSITION DU PRÊTRE-CONSEILLER

Certains Instituts ont préféré ne pas avoir de prêtre-assistant; ils ont un prêtre-conseiller. A première vue, la différence n'est pas grande<sup>11</sup>. Toutefois à la lecture des statuts<sup>12</sup> on remarque assez vite que la nuance est importante. Le prêtre-assistant a une grande influence tant au point de vue du gouvernement qu'au point de vue doctrinal. C'est pour éviter cette prépondérance morale que certains Instituts ont préféré n'avoir qu'un prêtre-conseiller, un conseiller spirituel. Son rôle est plus discret, son influence moins marquée, surtout en ce qui concerne le gouvernement de l'Institut. Tel que les Statuts le décrivent, son rôle est très effacé : il ne *doit* pas assister aux assemblées et conseils de l'Institut, il *peut* y être invité; s'il est appelé à y prendre part, il y donne librement son avis, sans jamais participer à un vote délibératif ni même consultatif. Sur ce dernier point sa situation en droit est la même que celle du prêtre-assistant, qui lui aussi n'a ordinairement pas le droit de vote<sup>13</sup>.

---

responsabilité de gouvernement dans l'institut religieux où ses responsabilités de for interne nuiraient à la liberté de son action au for externe.

10. Can. 1359 § 2 et 1361 § 3. Voir également can. 891.

11. L'Institut séculier de *Jésus-divin Ouvrier*, mieux connu sous le titre *Jésus-Ouvrier* prévoit un prêtre-conseiller de l'Institut et des prêtres-conseillers pour chaque « collège » ou groupe régional ou local. *Jésus-Ouvrier* a été érigé en Institut séculier de droit diocésain, le 24 juin 1959.

12. Nous lisons à ce sujet dans les statuts d'un Institut ayant obtenu le *Nihil obstat* de Rome : « *Du prêtre conseiller général* (127). Le Conseil général propose à l'évêque du lieu le choix et l'approbation d'un prêtre-conseiller général (128). — Le prêtre conseiller-général est chargé du contrôle doctrinal de l'Institut. Il peut participer aux réunions d'affaires de l'Assemblée générale (129). — Il ne s'immisce en rien dans le gouvernement de l'Institut ».

13. Dans un Institut de droit pontifical le fondateur de l'Institut a droit de



N'étant plus qu'invité à certaines réunions des responsables, le prêtre-conseil ne peut plus influencer si fortement la vie interne de l'Institut; les responsables voient leur autonomie ainsi renforcée, leur liberté d'action mieux respectée. Nous n'oserions dire qu'elle est complète, surtout dans les instituts féminins. Il faut cependant admettre que la présence du prêtre-conseiller y est moins efficace, que ses conseils sont moins adaptés à la situation réelle de l'Institut. On peut certes remédier à cette difficulté par une information sincère et complète au sujet des questions sur lesquelles il est invité à donner son avis.

Cette limitation, imposée à la présence du prêtre aux assemblées et conseils de l'Institut, ne diminue en rien, semble-t-il, la valeur spirituelle de son action sacerdotale. Au contraire. Si elle permet d'une part de renforcer l'autonomie du gouvernement, elle accentue le caractère spirituel de son ministère, l'importance de sa présence et éventuellement celle de sa mission strictement sacerdotale.

Du fait que ce prêtre n'est que conseiller éventuel des responsables, il pourrait conclure qu'il est appelé à exercer un ministère plus important au for interne. Nous croyons que la distinction des deux domaines — gouvernement et direction spirituelle — reste tout aussi importante et nécessaire pour lui que pour le prêtre-assistant. Il est donc dangereux, que le prêtre, conseiller attitré des responsables, soit confesseur et directeur spirituel des membres de l'Institut, même au seul plan régional ou local. Pour le même motif, il veillera lui-même à ne pas être invité à donner presque exclusivement les recollections et les retraites d'un groupe déterminé.

Il ne suffit pas de connaître nettement les limites qui circonscrivent l'action du prêtre-conseiller, il ne faut surtout pas y voir une attitude de défense; il faut comprendre positivement son rôle et connaître la valeur spirituelle de ces stipulations à première vue désagréables, pour en apprécier toute l'utilité! Un simple contact avec un prêtre-conseiller, discret et dévoué, suffit parfois à faire comprendre ce que peut le ministère sacerdotal lorsqu'il veut bien se maintenir dans cet effacement et en tirer profit. Pour les membres d'Institut séculier, dont l'apostolat est souvent une action de présence, cet exemple peut être très encourageant. En certains cas, il est, à lui seul, le meilleur enseignement. Ne jamais intervenir, si ce n'est demandé, ne jamais juger, si ce n'est informé, être prêt à donner avis et conseils aux responsables, dès que ceux-ci demandent aide et assistance, suivre la vie de l'Institut sans vouloir la diriger, ni changer son orientation, sa spiritualité et ses formes d'apostolat, une telle attitude doit être, pour tous ceux qui en sont les témoins, cette école d'abnégation et d'effacement, exigée par tout apostolat, mais plus spécialement par celui de la présence sanctifiante des Instituts séculiers dans le monde.

---

vote dans toutes les réunions et conseils de l'Institut. Il n'est pas impossible que ce droit soit supprimé à l'occasion d'une révision de ses Statuts.

Le prêtre, conseiller de l'Institut, est donc avant tout le conseiller des responsables; il est normal que son rôle se limite à cette tâche délicate; il n'a pas, comme le prêtre-assistant, le droit de nommer les prêtres qui aident l'Institut aux divers plans supra-diocésains ou diocésains; n'ayant aucun mandat à leur confier, il n'y a pas lieu de les réunir, de les visiter, de leur donner des directives, de les convoquer pour des sessions d'études, ni même de leur demander certains services particuliers. Chaque prêtre-conseiller est, à l'échelon qui est de sa compétence, le conseiller des responsables et il appartient à ceux-ci de lui demander aide et conseil.

Prêtres-assistants et prêtres-conseillers d'Instituts séculiers sont à proprement parler une nouveauté dans le droit des états de perfection <sup>14</sup>. S'il faut leur trouver des précédents, il faut les chercher dans l'Action catholique où chaque groupement a depuis longtemps son aumônier, son prêtre-conseiller. En ce sens, les Instituts séculiers paraissent privilégiés en comparaison avec les Instituts religieux qui, surtout en ce qui concerne la vie religieuse féminine, n'ont pas eu le même soutien doctrinal. Les Instituts séculiers ont joui d'une présence sacerdotale adaptée, soucieuse aussi de suivre la formation spirituelle et l'action apostolique des membres. Tous cependant n'ont pas eu des prêtres aussi intimement liés à leur vie propre; certains ont gardé plus de liberté, ce qui ne les empêcha pas de faire appel à des prêtres compétents, tout disposés à les aider d'une manière constante et suivie.

#### 4. LE PRÊTRE-OBSERVATEUR

Certains Instituts n'ont prévu aucune présence sacerdotale bien définie. Leurs membres choisissent librement leur confesseur stable; les responsables invitent des prêtres qui donnent aux membres une formation doctrinale et spirituelle et, si un problème plus délicat se présente, tant au point de vue du gouvernement que de la formation, chaque responsable est libre de s'informer ou de demander conseil chez le prêtre de son choix. Cette liberté a ses avantages; elle assure une pleine autonomie dans la direction de l'Institut et la formation de ses membres; elle permet également de faire un choix bien défini quant à la spiritualité propre de l'Institut, sans se lier pour cela à une personne déterminée. C'est ainsi que plusieurs Instituts ne demandent pas d'autres prêtres que des religieux d'une même spiritualité; d'autres se rattachent par affiliation à un ordre, d'autres encore choisissent une spiritualité sans avoir aucun lien canonique avec l'Institut religieux cor-

---

14. Il faut noter depuis lors l'institution de prêtres assistants des Fédérations de monastères féminins. Plusieurs Instituts séculiers jouissaient dès leur fondation de cette présence sacerdotale. Certaines Congrégations religieuses ont eu un « Supérieur ecclésiastique » qui avait un véritable rôle de direction dans ces Congrégations. Le Code ne prévoit pas cette forme de gouvernement et le Saint-Siège n'y est pas favorable.



respondant. C'est ainsi que nous rencontrons des Instituts séculiers affiliés comme Tiers-Ordre séculier au premier Ordre franciscain ou dominicain; d'autres conseillent à leurs membres de s'inscrire dans un Tiers-Ordre, sans pour cela exiger que tous en fassent partie. Une préférence pour tel Tiers-Ordre détermine la spiritualité de l'Institut sans pour cela entraîner une dépendance canonique envers les responsables du Tiers-Ordre ou les supérieurs majeurs du premier Ordre. Certains Instituts permettent à leurs membres de faire partie d'un Tiers-Ordre de leur choix, sans y voir aucun obstacle au maintien de l'esprit propre de l'Institut.

Conjointement avec cette liberté de choix dans la direction spirituelle et la formation doctrinale des membres, plusieurs Instituts ont, sans y songer explicitement, reconnu une présence sacerdotale, qui, après un certain temps, s'est faite plus explicite : tel Institut a eu peu à peu des contacts plus fréquents avec le curé de la paroisse, où vit la responsable générale, tel autre s'est adressé au curé de la paroisse sur le territoire de laquelle il a une maison commune. C'est d'ailleurs le clergé paroissial qui régulièrement chaque semaine vient célébrer la Sainte Messe, exigée pour le renouvellement de la réserve eucharistique; le curé a été délégué par la curie épiscopale pour visiter la chapelle avant qu'elle ne fût officiellement reconnue. Tous ces contacts ont permis au curé de se rendre compte du sérieux de la nouvelle fondation, d'en référer à l'évêché, d'encourager les responsables à continuer leur apostolat dans sa paroisse et partout où habitent les membres de l'Institut.

Au moment où le groupe demande son décret d'érection en Pieuse Union ou l'approbation de ses Statuts, le curé, prêtre-observateur de la fondation, présente les documents à l'Ordinaire, fait rapport et obtient le décret souhaité.

Ces interventions discrètes du prêtre-observateur, telles que les circonstances les favorisent, ne sont ni prévues, ni exigées par le droit. Dans bien des cas, elles sont utiles, voire même souhaitables. Les codifier reviendrait à leur enlever leur spontanéité, leur valeur réelle. C'est dire qu'un groupe en formation n'a pas besoin de les prévoir, ne doit pas les souhaiter et peut très bien s'adresser directement à l'Ordinaire du lieu; ce qui se fait d'ailleurs naturellement dans des diocèses, qui ne sont ni trop étendus, ni surpeuplés.

En conclusion, nous pouvons donc dire que le prêtre-observateur rend de très appréciables services, qu'il est parfois tout indiqué pour être désigné par l'Ordinaire comme intermédiaire qualifié afin d'assurer un contact épisodique et discret avec la curie diocésaine, sans vouloir exercer pour cela une influence directe sur le gouvernement de l'Institut ou dans la formation de ses membres. Il est donc normal que les Statuts ne légifèrent pas à son sujet. Il se peut très bien qu'un prêtre soit tout indiqué pour remplir ce rôle, qu'il serait par contre hasardeux d'attribuer d'office à son remplaçant ou à son successeur.

## 5. LE PRÊTRE-DIRECTEUR

Il n'est pas rare de voir se former au sein d'un Tiers-Ordre ou d'une Congrégation mariale un groupe plus fervent, un groupe de responsables, qui veulent s'engager au service de ces associations et s'y donner d'une façon plus généreuse et plus complète<sup>15</sup>. Il est naturel, en ce cas, que le directeur de ces sodalités soit leur conseiller et leur guide. Au fur et à mesure que le groupe se recrute, ce prêtre deviendra, si pas son fondateur, au moins son conseiller attitré. Ces dernières années plusieurs groupes se sont ainsi formés : certains demandent l'approbation canonique de leur association en Pieuse Union ; d'autres préfèrent — la chose n'est pas exceptionnelle — une approbation tacite qui, sans les acheminer vers le statut de l'Institut séculier, leur assure la vigilance et l'appui de la hiérarchie, sans devoir sortir d'aucune manière des rangs du laïcat où leur apostolat garde ainsi une forme plus discrète et plus adaptée.

C'est à ce genre de vie consacrée que faisait allusion Sa Sainteté le Pape Pie XII dans son allocution au deuxième Congrès international des Etats de perfection<sup>16</sup>. Sans être reconnus comme Institut séculier et n'étant plus obligés à demander une telle approbation<sup>17</sup>, ces groupes ont, à l'intérieur même de leur mouvement, une vie autonome mais non séparée. Ils réalisent à deux plans différents la parabole du levain dans la pâte : ils animent d'une part la vie de ces associations pieuses et prennent souvent en charge les tâches les plus lourdes et les activités apostoliques les plus occupantes ; d'autre part, tout en ne faisant pas partie d'un état de perfection, ils peuvent cependant vivre en plein monde avec toute la facilité et la souplesse des Instituts séculiers. Il y a plus. On remarque aujourd'hui la faveur accrue que témoignent les chrétiens à cette forme de vie parfaite : se consacrant à Dieu, ils ont dans le Tiers-Ordre ou la Congrégation mariale ou dans toute autre association de ce genre, un cadre de vie fondé sur une spiritualité sérieuse, qui depuis des siècles a été vécue en plein monde et donne à ces groupements une force et un rayonnement spirituel supérieur à celui de certains Instituts séculiers trop nettement dirigés vers l'action au détriment d'une vie intérieure profonde<sup>18</sup>.

Qu'il y ait lieu de craindre parfois un manque de formation dans

---

15. L'Institut *Hermanidad de Cristo Trabajador* a été fondé par des membres de la Congrégation mariale de Barcelone. Il jouit aujourd'hui d'une pleine autonomie, mais profite de l'assistance spirituelle du prêtre-directeur de cette Congrégation. A Vienne, la *Gemeinschaft U.L.F. vom Wege* a été également fondée par des membres de la Congrégation de la Sainte Vierge.

16. *A.A.S.*, 50 (1958), p. 38.

17. Ceci, contrairement aux prescriptions de l'Instruction *Cum Sanctissimus* de la S.C. des Religieux, en date du 19 mars 1949, *A.A.S.*, 40 (1948), p. 293-297, voir surtout le paragraphe 2, p. 294, cfr Beyer, *op. cit.*, p. 328.

18. Il est utile de lire à ce sujet la chronique parue dans le *Commentarium pro Religiosis* au sujet de la *Societas Leunis*, cfr *CpR*, 38 (1959), p. 353-357.



certains Instituts séculiers, c'est incontestable. On ne s'improvise pas fondateur et fondatrice d'Institut de perfection chrétienne. Les intéressés ne s'en sont pas toujours aperçus. Est-ce pour cela que de plus en plus, on recherche la vie consacrée en dépendance des grands ordres religieux apostoliques ?

Il existe cependant un danger réel dans ces groupes « internes ». Certaines sodalités de Tiers-Ordre ou certaines Congrégations mariales, tout en favorisant la vie consacrée, n'ont pas veillé au recrutement de leurs membres ordinaires : le groupe nouveau, trop vigoureux et plus spécialisé, a parfois diminué la vitalité de l'association, où normalement il doit se développer. Ces difficultés sont peut-être passagères. Elles ne permettent pas de condamner une formule dont la réussite et le rendement apostolique semblent excellents.

#### 6. LE PRÊTRE-AUMÔNIER DANS LES MAISONS COMMUNES

Les maisons communes sont prévues par la Constitution « *Provida Mater Ecclesia* ». Elles ne sont cependant pas strictement obligatoires. Certains Instituts n'en ont pas. S'ils étaient obligés à en avoir, ils perdraient selon eux leur pleine sécularité. En effet, pour certains instituts fortement engagés dans le monde, la maison commune peut être un danger. Ce danger consiste principalement dans le fait de la vie communautaire : elle impose un rythme de vie plus lent, plus inadapté aussi à la vie séculière et, de ce fait, elle est une barrière<sup>19</sup>.

En exigeant les maisons communes, la Constitution apostolique « *Provida Mater Ecclesia* » ne désirait pas nécessairement imposer l'achat d'un immeuble et son occupation exclusive par l'Institut. Au contraire, à voir l'organisation des Instituts les plus adaptés, on constate qu'un simple appartement suffit à assurer le lieu de rencontre où les responsables retrouvent les membres, tout en demandant pour les réunions de formation, les récollections et les retraites, l'hospitalité d'une maison religieuse spécialisée pour les exercices spirituels et les journées d'études.

Les Instituts, qui ont un apostolat spécialisé, qui ont leurs « œuvres » propres, ont souvent des maisons communes où réside et travaille une grande partie de leurs membres. Certains Instituts n'acceptent même pas que leurs membres vivent isolés ; ils se rapprochent fort des sociétés de vie commune et de la vie religieuse. On peut même prévoir qu'à la longue, à part l'habit distinctif et certains offices liturgiques plus solennels, plusieurs Instituts deviennent de fait des sociétés « religieu-

---

19. Comme le disait une fondatrice d'un Institut séculier prospère et très adapté à l'apostolat : « Pour nous je n'ai jamais vu autrement notre vie de consacrées dans le monde que sans vie de communauté, qui peut paralyser les initiatives personnelles, amoindrir la personnalité des membres — qui ont besoin d'être forts pour lutter dans un apostolat très dur parfois ».

ses » modernisées et reprennent d'ailleurs les œuvres de Congrégations religieuses sans recrutement assuré ou sans formation spéciale pour l'apostolat qui leur est demandé.

S'il faut envisager le cas des aumôniers de maisons communes, ce sera donc en rapport avec des maisons d'œuvres, de formation ou de repos. Celles-ci, tout en n'étant pas des couvents, prennent parfois le rythme de vie d'un groupe interne assez homogène. L'Eglise ne leur a pas appliqué le droit religieux : en effet, la liberté dont jouissent les membres permet le libre choix du confesseur, l'assistance aux offices religieux en paroisse, une direction spirituelle plus libre. Ce qui diminue fortement la nécessité d'avoir un aumônier à demeure, des confesseurs ordinaires et extraordinaires, en un mot, toute l'organisation de la vie religieuse, telle que l'a définie le Code de droit canonique.

D'autre part, la maison commune des Instituts séculiers a souvent l'importance des établissements religieux et la présence du prêtre y est indispensable pour les malades qu'on y soigne ou pour les élèves et les étudiants qu'on y loge. Certains Instituts dirigent des établissements d'enseignement ou des pensionnats, d'autres ont fondé des pédagogies universitaires et des maisons de retraite. Il faudra donc bien organiser une aumônerie spécialisée et demander un prêtre à l'Ordinaire du lieu. A moins que ce prêtre ne soit lui-même membre de l'Institut séculier ; ce qui se vérifie parfaitement dans les Instituts mixtes <sup>20</sup>.

L'aumônier n'a certes aucune autorité sur l'Institut et ses membres ; sa tâche principale ne s'étendra pas au-delà de la charge pastorale qu'il doit exercer envers les personnes étrangères à l'Institut : ceux qui sont hospitalisés dans ces maisons, les élèves qui y logent ou qui y suivent les cours.

Les membres de l'Institut continuent d'ailleurs à vivre une vie séculière aussi franche et aussi simple que possible : rien ne doit diminuer ce caractère séculier de leur vie ; aucun rite monastique, aucun ordre du jour trop réglementé ne doit faire perdre cette liberté d'action et de vie intérieure. Les membres qui y vivent ensemble, peuvent très bien organiser leur vie comme le feraient des amis qui habitent dans un même appartement privé et gardent leurs moyens de subsistance personnels. On peut même pousser la sécularité jusqu'à donner aux membres, qui travaillent en maison commune, un salaire égal à celui des autres personnes en service dans l'institution : ce qui assure la souplesse de l'Institut séculier, le libre déplacement des personnes et la

---

20. Certains instituts de droit pontifical ont le privilège d'incardiner les clercs à l'institut et de leur donner les lettres dimissoriales pour les ordinations. Tels sont p. ex. l'*Opus Dei* et la *Compagnie de Saint Paul*. La plupart des Sociétés de vie commune jouissent du même privilège. Cfr H. Rothoff, S.M.A., *Le droit des Sociétés sans vœux*, Paris, 1949, p. 175. La Mission de France jouit, elle aussi, de ce droit, voir J. Faupin, *La Mission de France*, Paris, 1960, p. 172-186.



possibilité de reprendre la vie isolée dans le monde après un passage plus ou moins long dans une maison d'œuvre appartenant à l'institut. Ce cadre de vie souple et libre permet aux membres de s'adresser au prêtre de leur choix, à l'aumônier de la maison commune comme à un prêtre de passage ou à leur confesseur habituel en ville. Cette liberté de choix ne sera pas si grande en pays de mission, à la campagne ou dans des pays qui souffrent d'une grave pénurie de prêtres, mais elle permet cependant une correspondance plus libre, plus régulière avec un prêtre, qui dirige depuis longtemps une personne dans le monde et dont les déplacements apostoliques ne comportent pas, comme pour les religieux et les religieuses, un changement de direction spirituelle.

La présence du prêtre dans les maisons communes pose plusieurs problèmes au prêtre chargé de cette responsabilité pastorale. S'il a tout droit d'initiative auprès des pensionnaires de l'établissement, il aura envers les membres de l'Institut une tout autre attitude. Il évitera, comme dans toutes les maisons religieuses, de prendre part, si pas de droit, du moins en fait, à la direction de la maison : ces interventions parfois si pénibles pour des religieuses peuvent être plus dommageables encore pour un Institut séculier, qui, tout en fondant une œuvre, n'a pas voulu qu'elle soit connue comme œuvre de l'Institut. D'autre part, si l'Institut est vraiment séculier, il peut très bien se faire que l'aumônier ne sache pas quel membre du personnel est ou non membre de l'Institut. Il faudra alors respecter cette discrétion individuelle, même si l'on sait que l'établissement dépend d'un Institut séculier.

Ces quelques remarques suffisent à définir, semble-t-il, le rôle du prêtre dans les maisons communes, comme maisons d'œuvres de l'Institut. Quant aux maisons de formation, très souvent le prêtre qui y vit, est membre de la branche sacerdotale de l'Institut, ou fait partie de l'ordre religieux dont il dépend spirituellement. Souvent les membres de ces maisons se rendent volontiers à l'église paroissiale ; plusieurs préfèrent se rendre dans une église de leur choix, afin d'éviter qu'une présence quotidienne du même groupe ne nuise à la discrétion apostolique.

C'est la discrétion sacerdotale qui constituera ici aussi le plus bel apostolat du prêtre par rapport aux membres de l'Institut. Surtout pour ceux qui sont en formation et passent régulièrement en maison commune. Cette présence sacerdotale peut être d'une influence ineffaçable. Mais le prêtre est homme lui aussi. Il est parfois difficile de rester longtemps au service d'autrui sans pouvoir se rendre compte d'une façon, même rapide et superficielle, de son influence ou de son action...

Quant aux maisons de repos, où certains Instituts plus anciens groupent des membres malades ou infirmes, il est assez normal que la présence de l'aumônier y soit continue. Si toutes les personnes ainsi héber-

gées font partie de l'Institut, la discrétion qui s'impose dans une maison d'œuvre ou une maison de formation n'est plus si rigoureuse. Au contraire, le prêtre ici est vraiment associé à la vie des membres, il les connaît, il devient souvent leur confesseur, et, par la force même des choses, leur conseiller moral; il est informé de l'apostolat que ces personnes ont exercé. Ce prêtre sera peu à peu le prêtre de l'Institut, même si aucun rôle hiérarchique ne lui est dévolu; il est pris dans la vie même de l'Institut, dans ce qu'il y a de plus beau et de plus consolant, le sacrifice de personnes qui sont toutes consacrées à Dieu et ont voulu lui donner toutes leurs forces et tout leur cœur. La discrétion qui s'impose ici est celle du silence, où ceux qui se confient veulent cacher leur vie de prière et de sacrifice jusqu'au jour où sera enfin révélé leur amour du Seigneur.

#### 7. LE CHOIX ET LA MISSION DU CONFESSEUR

A lire les statuts des Instituts séculiers approuvés, tout comme les projets des groupes en formation, on est frappé de voir l'importance donnée au choix et à la mission du confesseur. La chose se comprend facilement. Si la vie séculière se déroule souvent loin des responsables de l'Institut, un contact sacerdotal régulier dans la confession ou à l'occasion de celle-ci ne peut avoir que des effets encourageants. Ce confesseur est souvent la seule présence directe et agissante de l'Eglise dans la vie personnelle des laïcs consacrés à Dieu en plein monde.

La plupart des Instituts, tout en recommandant la confession hebdomadaire, admettent, qu'à défaut de confesseurs, leurs membres se contentent de confessions plus espacées. Mais une consigne est ferme : confession régulière et, le plus possible, chez un confesseur déterminé. Cette stabilité assure une direction suivie et une aide efficace.

Quant au choix du confesseur, en principe il est toujours libre : chaque membre d'Institut séculier a ici des droits identiques à ceux des simples fidèles; il peut donc choisir librement son confesseur. Certains Instituts donnent cependant quelques directives utiles en la matière. Ils préfèrent que leurs membres s'adressent à un prêtre qui pratique personnellement les conseils évangéliques et, si possible, qui connaisse déjà l'Institut. Ce prêtre sera souvent un religieux. Ici encore la préférence est donnée à quelqu'un qui vit la même spiritualité : ce qui se vérifie surtout dans les Instituts d'inspiration franciscaine ou dominicaine. Un grand nombre d'Instituts dépendent de ces Ordres comme section du Tiers-Ordre ou comme Institut affilié au premier Ordre <sup>21</sup>.

La confession régulière permet une direction spirituelle suivie. C'est à ce point de vue qu'il faut la considérer ici, pour définir au mieux les charges et les responsabilités du confesseur. A part l'étude des statuts qui lui sont assez souvent communiqués, ce prêtre devra se mettre au



courant de la vie et de la situation canonique des Instituts séculiers dans l'Eglise. Il devra connaître la portée des engagements qui s'y prennent et, à ce sujet, s'informer le plus objectivement possible chez ses pénitents de leurs obligations concrètes.

La grande difficulté qu'éprouvent les Instituts séculiers consiste tout juste dans le choix des confesseurs. Ils trouvent difficilement des prêtres qui puissent bien les aider. Certains préjugés, sont tenaces chez les prêtres : préférence pour la vie religieuse, alors qu'une vocation dépend de l'appel de Dieu, des circonstances d'une vie personnelle et du milieu social où le Seigneur prend ses élus ; tempéraments, caractères, talents et possibilités, tout rentre ici en ligne de compte. Enfin, un manque de confiance envers les formes nouvelles de la vie consacrée, peu ou pas d'estime pour l'apostolat de simple présence, souci — trop humain à vrai dire — du rendement, confiance dans l'organisation plus forte, plus centralisatrice aussi et plus dépendante de l'autorité diocésaine dans certaines congrégations religieuses. Méfiance pour l'apostolat de pénétration. Cette méfiance est basée souvent sur quelques essais malheureux, mal dirigés ou trop vite entrepris... Dans certains instituts, l'adaptation a conduit les membres à vivre d'une façon trop mondaine, d'une manière peu évangélique. Les Instituts séculiers approuvés sont souvent contrecarrés par les initiatives de groupes moins bien formés, mal structurés, qui se vantent souvent d'être plus adaptés à l'apostolat que les Instituts séculiers approuvés.

Deux principes fondamentaux doivent inspirer la direction spirituelle du confesseur habituel des membres d'Instituts séculiers : la *fidélité à l'essentiel* et la *persévérance dans la présence au monde*, tout spécialement par l'action professionnelle compétente. Ce sont les lignes maîtresses de cette forme nouvelle de vie consacrée. Il sera très difficile, oui, très dur, d'y rester fidèle. Des fléchissements s'annoncent, sous prétexte de prudence, par manque de recrutement aussi, surtout dans les instituts qui ont organisé des œuvres propres ou qui se les ont vu imposer par l'autorité locale.

*Fidélité à l'essentiel* : mener dans le monde une vie intérieure profonde, à la mesure des grâces et des dons de Dieu, dans la prière et l'action, est un problème difficile, si on ne sait avant tout *souligner l'essentiel*. Les statuts, s'ils sont bien rédigés, doivent mettre cela en relief : vie sacramentaire, oraison, intention droite dans l'action, tout

---

21. Cette dépendance spirituelle a été prévue par l'Instruction *Cum Sanctissimus*. L'Instruction, tout en tenant compte de sages restrictions au sujet de l'autonomie et du gouvernement de l'Institut, est favorable aux Ordres religieux : « Etsi nihil impediatur quominus, ad normam iuris (c. 492, § 1) Instituta saecularia ordinibus aliisque etiam Religionibus, ex speciali concessione, aggregari et ab ipsis diversimode adiuvari et etiam aliquo modo moraliter dirigi valeant, tamen aliae strictionis dependentiae formae... non nisi difficulter... concedi poterunt », *A.A.S.*, 40 (1948), p. 296; Beyer, *op. cit.*, p. 328.

cela doit être exposé avec un tel sens de l'adaptation que, vécus loyalement, ces éléments de la vie liturgique et de la vie consacrée suffisent pour assurer peu à peu une prière diffuse et une présence de Dieu presque continuelle. Il ne faut pas dire que la chose soit impossible. Les faits prouvent que cette vocation est réelle, voulue par Dieu, reconnue par l'Eglise; elle est vécue dans l'Eglise de façon admirable; n'est téméraire que celui qui s'y engage sans l'appel de Dieu.

Le prêtre-confesseur tâchera de maintenir dans cette vie consacrée les éléments de base à partir desquels il est possible de favoriser une vie d'union à Dieu, qui ne se recherche pas dans le détail des dévotions ou des pratiques surérogatoires, mais qui trouve son approfondissement dans une abnégation voulue de tout ce qui n'est pas nécessaire. Il faut que la charité s'intensifie, là même où l'acte extérieur est plus banal, moins religieux, moins explicite. La vie consacrée est donc nécessairement centrée sur le primat de la charité, l'union à Dieu et le mystère de la vie cachée.

Corrélativement à cette fidélité à Dieu dans l'essentiel, il y a la *persévérance dans la présence au monde*. L'attrait de Dieu en nous a des consonances admirables. On les traduit souvent d'une façon trop humaine dans le désir d'une oraison plus facile, la recherche d'une plus grande solitude, dans une austérité plus marquée, plus sensible et plus extérieure. Le Curé d'Ars n'a-t-il pas voulu quitter sa paroisse pour aller s'enfermer à la Trappe? Et n'a-t-il pas dit à un jeune prêtre qui voulait se faire Trappiste, que ce n'était pas sa vocation, que cet attrait traduisait cependant une grâce, un appel nouveau à une vie plus intérieure, plus unie à Dieu, plus rayonnante de charité dans son milieu? Ces principes de direction sont fondamentaux pour les Instituts séculiers. Combien de leurs membres n'ont pas ressenti ce désir d'une vie plus retirée, plus austère, plus cachée? Et cependant ils le savent, leur vocation est séculière, authentiquement séculière<sup>22</sup>. Ils doivent accepter la routine de leur vie professionnelle, le travail accaparant qui est le leur, l'ambiance si peu religieuse, si peu chrétienne où il leur faut vivre et prier en travaillant. Ils aimeraient faire plus et mieux que se taire dans le monde et parler de tout, sauf de Dieu... Leur vocation exige parfois cette discrétion apparemment inefficace. Certains tempéraments ont la tentation de fuir leur milieu, comme certains moines se sentent pressés de quitter leur cloître pour mieux aider les âmes dans l'action plutôt que par la prière et le sacrifice de la solitude.

---

22. Au cas d'une véritable vocation vers un autre état de perfection, le directeur ou le confesseur appliqueront les principes traditionnels en vue d'un meilleur choix ou d'une élection mieux définie de la vocation personnelle de la personne qu'ils dirigent. On lit dans les statuts d'une Pieuse Union cet article : « Il est permis aux membres d'entrer en religion, si la grâce de Dieu les pousse à vivre plus solitaires ou totalement voués à la prière et à la pénitence. Ils se feront guider en ces circonstances par des prêtres de grande prudence... »



Quant à la pratique des conseils, ici encore il faut aller à l'essentiel : détachement du cœur tout en gardant les biens qui nous lient, l'argent, le travail professionnel, le milieu familial, les amitiés humaines, les préoccupations du monde, réceptions, visites, fêtes et délasséments... Il serait dangereux de vouloir appliquer les normes concrètes de la vie religieuse, surtout celles de la vie monastique, dans la conduite d'une vie consacrée séculière. C'est ce qui se fait cependant. Peu de prêtres connaissent les Instituts séculiers. Combien ont étudié seulement les lois de la vie religieuse? Plusieurs confesseurs, tant prêtres séculiers que religieux, ont jeté le trouble dans les consciences en posant des exigences « religieuses » à des âmes consacrées à Dieu en plein monde. Par contre, certains confesseurs ne prennent pas cette vocation au sérieux : à la moindre difficulté, pour un simple malentendu, ils conseillent une dispense des engagements, le départ. On dirait parfois, à les entendre, que ces liens sont à peu près sans valeur, « privés », et qu'ils n'ont ni la stabilité, ni les obligations que comporte la profession religieuse. On voit comment peu à peu de telles directives peuvent rendre pénible la vie des consacrés. Le prêtre-confesseur devrait au contraire être leur meilleur guide et leur premier soutien.

Pour persévérer dans la présence en plein monde, il faut une vocation particulière, voulue par Dieu et approuvée par l'Eglise. C'est essentiel. Mais il n'est pas possible d'être fidèle à Dieu, *si l'Eglise n'est pas fidèle aux âmes consacrées*. Elle l'est par ses prêtres, dans leur ministère, grâce à leur compréhension dont témoignent nécessairement leur direction spirituelle et leur prédication. C'est dire toute l'importance de ce ministère sacerdotal.

#### 8. LES PRÊTRES DIRECTEURS DE RETRAITE

Les temps de retraite sont d'une grande importance pour les Instituts séculiers. La vie séculière a de soi déjà un autre rythme que la vie conventuelle; elle est même toute différente d'une vie sacerdotale séculière, qui se maintient au moins dans la régularité de la vie liturgique paroissiale, avec ses messes quotidiennes, ses occupations apostoliques à temps fixe. La vie en plein monde, surtout dans les professions artisanales et dans la vie ouvrière, ne permet pas d'obtenir cette régularité; un rythme de vie spirituelle quotidien lui est souvent pénible. Il faut parfois lui préférer un rythme hebdomadaire, si pas un rythme mensuel ou bi-mensuel, avec des recollections plus longues. Tel Institut fait sa « retraite » annuelle dans une abbaye cistercienne : huit jours de prière en silence et trois semaines d'études et de travail manuel dans le cadre de la vie monastique. Ces laïcs consacrés, des ouvriers pour la plupart, sont alors au travail avec les moines, et prient avec eux. Ils retournent réconfortés dans les divers milieux déchristianisés, où ils vivent dispersés, en usine, dans des ateliers de construction, dans des arsenaux, parmi les dockers ou dans la mine.

Comme pour le prêtre-confesseur, ici également il y aura avantage à choisir un prêtre qui connaisse non seulement la spiritualité de l'institut, mais plus encore la vie et le droit des instituts séculiers et qui vive lui-même les conseils évangéliques. Chaque institut aura ses directeurs de retraite et il est important pour ses membres que ces prêtres puissent s'intéresser à leur groupement, reprendre contact avec eux à l'occasion des récollections et veuillent bien informer les candidats à la vie consacrée dans tel institut. Pourquoi ce contact plus suivi dont visiblement les communautés religieuses n'ont pas ressenti le besoin? Les membres des Instituts séculiers vivent souvent isolés. Il est bon qu'ils aient périodiquement l'occasion de revoir certains prêtres, qui ont leur confiance, connaissent leur vie, connaissent plus spécialement tel membre de l'Institut qui s'est confié autrefois à eux.

Quant à la manière de diriger ces retraites, il faut bien dire qu'elles sont d'un style spécial. Une récollection a une grande influence, si elle est l'occasion pour ces personnes de se parler, de se mieux connaître, de s'unir à des travaux apostoliques si différents et à première vue si dispersés. Il faut donc prévoir de longs temps de silence mais un silence complet lui serait désastreux.

Il faut en dire autant de la partie doctrinale de ces rencontres. Ce ne sont pas des semaines d'études. Elles ne peuvent le devenir en aucune façon. Mais en plus des temps de prières — brièvement introduits par le prêtre, sans rhétorique aucune, dans un style très sobre, très clair — il est utile qu'une conférence avec échanges de vue permette une formation doctrinale plus approfondie. Pendant la retraite annuelle, l'idéal semble-t-il est de faire suivre une retraite silencieuse de cinq jours, d'une ou de deux journées de conférences spirituelles. Il ne faut pas que ces journées soient organisées en vue d'une meilleure formation professionnelle. Au contraire, les sujets à traiter doivent être des points de doctrine théologique et canonique importants pour la vie concrète des Instituts séculiers.

Quant aux retraites mensuelles — les récollections — il est bon qu'elles se fassent en groupe. Mais la chose n'est pas toujours possible. Le prêtre qui les dirige peut, avec grand profit, rédiger quelques notes qui seront envoyées par après aux membres qui se sont réunis avec lui et aux absents. Cette réflexion sur les thèmes d'une récollection est fructueuse et permet un véritable approfondissement tant spirituel que doctrinal.

Et quels sujets aborder? L'Évangile. Et surtout, l'Évangile des Instituts séculiers. Il faut relire le Nouveau Testament avec une attention nouvelle. Un état de vie comme celui de la vie consacrée en plein monde y trouve des pierres d'attente remarquables. On s'étonne presque que ces textes n'aient pas eu plus de retentissement. Aujourd'hui ils reçoivent une force nouvelle.



Comme vie consacrée en plein monde, il y a tout le mystère de l'Incarnation. La vie de Nazareth avec sa vie de famille, son travail professionnel, ses contacts directs avec les gens du pays, sa présence dans le milieu sont pour les Instituts séculiers un exemple beaucoup plus frappant qu'elle ne l'est pour une vie conventuelle nécessairement séparée du monde. L'Evangile des Instituts séculiers ce sont les paraboles du levain dans la pâte, du sel de la terre; ce sont les enseignements du Christ sur la discrétion évangélique. « Quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte et prie ton Père qui est là, dans le secret » (Mt 6, 6). C'est l'aumône et le jeûne en secret (Mt 6, 1 et 16).

La vie des Instituts séculiers est un mystère de résurrection. Le Seigneur ressuscité a été d'une discrétion admirable. Il n'est pas apparu dans la gloire du Thabor. Il est resté le Fils de l'homme : il a rejoint ses disciples découragés sous l'apparence du pèlerin, qui se lie d'amitié avec eux; il a rencontré Marie-Madeleine comme jardinier; il n'a pas été reconnu par ses apôtres, qui n'aperçurent d'abord qu'un promeneur sur le rivage... Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps. Cette présence du Christ dans la discrétion est un aspect même de son triomphe, lui qui choisit les moyens faibles pour attester sa force et qui a caché l'éclat de sa divinité pour nous introduire plus facilement dans la gloire de sa résurrection.

Les Instituts séculiers ont eux aussi leurs pages d'évangile. C'est dire qu'ils ont une mission spéciale dans l'Eglise et dans le monde d'aujourd'hui. Les prêtres qui les dirigent, les introduiront dans ce mystère. Ils en seront les témoins par leur parole et par leur discrétion.

#### CONCLUSION

A voir le rôle du sacerdoce dans la vie des Instituts séculiers, il est facile de constater son importance et ses exigences particulières. Les instituts sont désireux de rencontrer des prêtres qui comprennent leur vocation, l'estiment à sa juste valeur et en apprécient l'utilité et la nécessité dans le monde moderne. Ces quelques notes ne donnent que les traits essentiels d'un ministère sacerdotal qui exerce un rayonnement discret mais profond, chaque fois qu'il veut s'adapter à l'appel de Dieu et aux besoins toujours nouveaux de la vie consacrée dans l'Eglise.

## Le nouveau Rituel belge des malades

Le nouveau Rituel des malades, intitulé *De cura infirmorum*, composé par la commission du Rituel créée au sein de la commission interdiocésaine de pastorale liturgique, a été approuvé pour les six (bientôt sept) diocèses de la province ecclésiastique de Belgique par un décret de la Sacrée Congrégation des Rites daté du 26 mai 1961. Son emploi a été autorisé dès le 15 septembre 1961 et est devenu obligatoire en Belgique à partir du 1<sup>er</sup> janvier 1962<sup>1</sup>.

Il fait suite au *Ritus celebrandi matrimonii sacramentum* et à l'*Ordo baptismi parvulorum*<sup>2</sup> approuvés respectivement par la S.C. des Rites le 24 juin 1958 et le 3 mars 1959. Le rituel du mariage et celui du baptême des enfants se présentent dans un format et sous une couverture dignes d'une célébration dans les églises. Pour le rituel des malades, on a adopté, à bon droit, un moindre format, pareil à celui d'un bréviaire moyen (17 × 11 cm.) et une couverture souple; sans nuire à la beauté requise d'un livre liturgique, on a voulu qu'il reste maniable en vue de son emploi à domicile au cours des visites pastorales.

Comme ses précédents, le rituel est bilingue. L'édition en latin-français (n. 81) et l'édition en latin-néerlandais (n. 82)<sup>3</sup>, toutes deux sur papier fort, comptent 183 pages. Un volume double, sur papier mince, rassemble les deux éditions pour les prêtres qui exercent leur ministère dans des régions bilingues<sup>4</sup>. Un extrait de ces volumes, sous le titre

---

1. Les droits du *De cura infirmorum* appartiennent au Centre interdiocésain, 5, rue Guimard à Bruxelles, qui en a concédé l'édition à la maison Desclée et C<sup>ie</sup> de Tournai.

2. Cfr notre recension dans la *N.R.Th.*, 1959, p. 645 et 1961, p. 97.

3. L'édition néerlandaise a été faite en collaboration avec la commission néerlandaise de liturgie et sera également approuvée pour la province ecclésiastique des Pays-Bas. La N.V. Gooi en Sticht à Hilversum en prépare l'édition officielle et une édition populaire pour les fidèles. Le texte est identique pour la Hollande et la Belgique sauf la traduction du *Pater* et du *Credo*.

4. Quelques études en langue néerlandaise ont paru. Certaines d'entre elles — celle de Dom Verheul par exemple — laissent ignorer des lecteurs qu'il existe



*Communio infirmorum*, présente les *Ordines A* et *C* de la communion des malades, avec les rubriques en langue vivante<sup>5</sup>.

Puisque nous en sommes encore à la description extérieure du Rituel, signalons quelques particularités de sa présentation.

Comme on l'avait déjà fait pour le Rituel du baptême, un encart propose un certain nombre de « suggestions de la commission du rituel concernant le ministère auprès des malades ». Elles définissent en peu de mots l'atmosphère à créer en vue de la célébration, la manière d'y faire participer les laïcs et les principes pastoraux qui ont inspiré la composition du rituel.

L'ouvrage est divisé en trois sections et en neuf chapitres que nous analyserons en détail plus loin. Chaque chapitre est précédé de *prae-notanda pastoralia* empruntés pour la plupart au Rituel romain mais énoncés dans un latin plus simple dans son style et plus sobre dans les détails; on a tenu compte des modifications récentes de la législation canonique.

Pour les rites et les prières il suffit en général de suivre la page de droite<sup>6</sup>. Certaines rubriques générales signalées par un rappel sont sur la page de gauche, où se trouvent reproduites les prières latines authentiques. Cependant les lectures bibliques et les psaumes ne sont donnés qu'en français en texte continu sur les deux pages. Cette typographie commode est destinée sans doute, comme nous le verrons plus loin, à faciliter, dans un but pastoral, l'obligation d'user de la langue vivante de préférence au latin dans toute l'amplitude de son autorisation. L'abandon des colonnes sert la présentation claire et rythmique des psaumes, des lectures et d'un certain nombre de prières et, par là même, leur récitation à haute voix.

---

une édition en latin-français du rituel. Signalons : J. R a b a u, *Het nieuw Rituaal voor de zieken*, dans les *Collectanea Mechliniensia*, 46 (1961), p. 624-629; G. Danneels, *Het nieuwe ziekenrituaal*, dans les *Collationes Brugenses et Gandavenses*, 7 (1961), p. 513-534; M. Fraeyman, *Pastoraal van het H. Oliesel in het nieuwe ziekenrituaal*, *ibid.*, 8 (1962), 76-84; A. Verheul, O.S.B., *De vernieuwde ziekenrituaal*, dans la *Tijdschrift voor Liturgie*, 45 (1961), p. 341-356; A. Ruhe, *Het nieuwe Rituaal voor de zieken*, *ibid.*, 46 (1962), p. 37-45. Cet article est le premier d'une série de sept articles présentant les rapports d'une session tenue à Anvers du 9 au 12 sept. 1961 sur la liturgie et la pastorale des malades. Voir en particulier l'excellente bibliographie donnée p. 97 à 103.

5. Livret cartonné de même format que les rituels du mariage et du baptême (22 × 14 cm.), 16 pages, chez Desclée et C<sup>ie</sup> à Tournai.

6. Le rituel du mariage suit strictement cette disposition du texte, au point de reproduire deux fois les rubriques : sur la page de gauche elles accompagnent les prières latines, sur la page de droite elles accompagnent les prières en langue vivante et celles qui doivent être maintenues en latin. Le rituel du baptême, au contraire, ne reproduit qu'une fois les rubriques mais, à l'exemple du rituel français (Mame 1947) et du rituel allemand (Pustet 1950) divise chaque page en deux colonnes lorsque l'usage de la langue vivante est permis; sinon seul est donné le texte latin.

Les rubriques sont, comme il se doit, imprimées en rouge. Cependant les mots les plus saillants sont en italiques noires : points de repères utiles au cours de la célébration.

Des sous-titres, absents du Rituel romain mais déjà introduits dans les deux Rituels belges du mariage et du baptême, divisent le texte et marquent l'ordonnance de la célébration. Il est intéressant de voir ainsi s'imposer une terminologie précise désignant la nature des prières, permettant l'insertion de courtes monitions éventuelles et faisant apparaître la structure de l'action liturgique.

## I

Trois traits majeurs caractérisent le contenu de ce nouveau Rituel : l'ordre chronologique des cérémonies, l'initiative laissée au prêtre dans le choix des formules en dehors du rite proprement sacramentel, et le souci pastoral d'une participation plus active des laïcs, facilitée par l'usage de la langue vivante.

1. Les formulaires intéressant le ministère des malades et des mourants se trouvaient dispersés dans le Rituel romain dont on connaît le plan théologique<sup>7</sup>. Le *De cura infirmorum* les réunit et les dispose selon l'ordre chronologique des interventions sacerdotales auprès des malades, selon la gravité et la durée de leur infirmité. Ainsi la première section rassemble les cérémonies qui concernent les *malades* : visite et bénédiction des malades (ch. I), communion (ch. II) et Extrême-Onction précédée au besoin du sacrement de Pénitence (ch. III). La seconde section se présente comme un rituel pour le ministère au chevet des *mourants* : confirmation en danger de mort (ch. IV), bénédiction apostolique (ch. V), administration du viatique (ch. V), prières pour la recommandation de l'âme (ch. VII) et pour le moment de l'expiration (ch. VIII). Il faut remarquer que chacune de ces cérémonies est conçue comme un tout indépendant. Elles peuvent donc avoir lieu à plusieurs heures ou plusieurs jours d'intervalle. La troisième section (ch. IX) prévoit au contraire le cas où, en cas de nécessité urgente, l'administration des sacrements devra se faire en un *rite continu*

7. Dans l'édition typique du Rituel romain de 1952, on trouve : Tit. III, cap. II : Ritus servandus a sacerdote sacramentum confirmationis aegroto in periculo mortis constituto administrante; Tit. V, cap. IV : De communio infirmorum; Tit. VI, cap. I-II : Ordo ministrandi sacramentum Extremae Unctionis; cap. IV : De visitatione et cura infirmorum; cap. V : Modus iuvandi morientes; cap. VI : Ritus benedictionis apostolicae cum indulgentia plenaria in articulo mortis; cap. VII : Ordo commendationis animae; cap. VIII : De expiratione; Tit. IX, cap. IV, n. 6 : Benedictio puerorum aegrotantium; n. 7 : Benedictio adulti aegrotantis; n. 8 : Eadem benedictio pro plurimis infirmis; n. 9 : Benedictio peregrinorum aegrotantium.



comprenant : les sacrements de Pénitence, de Confirmation (éventuellement), d'Extrême-Onction suivie de la bénédiction apostolique, enfin le Viatique. Enfin les *formulae brevissimae* pour l'administration des sacrements en cas d'extrême urgence sont clairement indiquées sur les pages de gauche et regroupées — y compris celle du baptême — sur les deux dernières pages du rituel.

On aura remarqué l'importante modification approuvée par la S. C. des Rites concernant la succession des sacrements. On sait que, selon le Rituel romain, l'administration du Viatique précède l'Extrême-Onction et la bénédiction apostolique. Dans le nouveau rituel l'ordre est le suivant : Extrême-Onction, bénédiction apostolique, Viatique. Ainsi apparaît plus clairement la distinction entre l'extrême-onction, sacrement pour le temps de la maladie grave, et le Viatique, dernière réception de l'Eucharistie — qui peut d'ailleurs être réitérée — en vue de la mort imminente. Cette interversion des deux sacrements<sup>8</sup> présente un double avantage. D'une part, elle permet de conférer l'onction des malades beaucoup plus tôt, quand le malade, conscient de son état, peut puiser dans la rencontre du Christ qui vient à lui par le ministère de l'Eglise en prière et la vertu du sacrement, le réconfort dont il a besoin et, s'il plaît à Dieu, l'espérance d'une guérison qui s'avère encore possible : le sacrement des malades n'est plus uniquement, encore qu'il puisse l'être dans certaines circonstances, le sacrement de la dernière mise en ordre du moribond avant le départ de ce monde mais, pour celui qui est gravement malade, le temps de la sanctification, en union avec la Passion du Christ Rédempteur, de son état de membre souffrant de l'Eglise terrestre. Dans les conditions normales de l'administration de ce sacrement, il s'agit moins d'aider le malade à bien mourir que de l'aider à bien vivre le temps de sa maladie. D'autre part, dans le *ritus continuus*, les rites à caractère pénitentiel que sont la Pénitence, l'Extrême-Onction et la bénédiction apostolique suivie de la concession de l'indulgence plénière se trouvent regroupés comme préparation au sacrement pascal de l'Eucharistie donnée en Viatique pour le passage, à la suite du Christ, de ce monde à l'autre.

---

8. Le Rituel bilingue allemand (*Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis romani pro omnibus Germaniae dioecesibus*) approuvé par la S. Congrégation des Rites le 21 mars 1950 (éd. Pustet) offrait une curieuse ordonnance des formulaires. Le Titre III comprend quatre chapitres : I. Ordo ministrandi Viaticum et communionem infirmorum; II. Ordo ministrandi sacramentum Extremae Unctionis; III. Ritus Benedictionis apostolicae cum indulgentia plenaria in articulo mortis; IV. Ritus continuus infirmum muniendi sacramentis extremis. Or dans ce rite continu on confère d'abord l'extrême-onction, puis le Viatique et l'on donne à la fin la bénédiction apostolique. Le Rituel bilingue français (*Ritualet parvum ad usum dioecesium Gallicae linguae* (éd. Mame) autorisé par la S. Congrégation des Rites le 28 novembre 1947, garde l'ordre du Rituel romain.

2. Une seconde caractéristique à relever est l'initiative, éclairée par de judicieuses suggestions pastorales, qui est laissée au prêtre dans l'usage des formulaires, en dehors des rites proprement sacramentels. Le Rituel romain offre sans doute une grande abondance et variété de prières pour réconforter le malade et laisse pratiquement la liberté au prêtre de choisir celles qui conviennent le mieux en raison des circonstances et du temps dont il dispose<sup>9</sup>. Mais aucune rubrique ne guide son choix. Le *De cura infirmorum* se caractérise par une plus grande souplesse et une certaine simplification surtout dans le rituel de la visite et de la bénédiction des malades et dans l'*Ordo commendationis animae*. Là où plusieurs oraisons se suivent, il suffit d'en retenir une, les autres sont indiquées *ad libitum*<sup>10</sup>. Un choix des péripécies les plus significatives a été opéré dans la lecture de l'évangile johannique de la Passion. Dans les dernières prières pour le moment de l'agonie et de l'expiration la rubrique rappelle fréquemment que le prêtre choisit les invocations qu'il juge plus opportunes selon la condition du malade. Ainsi le nouveau Rituel se présente moins, pour ces célébrations non sacramentelles, comme un *ritus servandus* que comme un guide, un recueil de prières autorisées, laissant au prêtre une certaine initiative et lui permettant, au moment opportun, d'exhorter plus personnellement le malade et de faire de brèves monitions par lesquelles il peut expliquer le sens des prières et inviter le malade et son entourage à s'y unir de bouche et de cœur.

Le prêtre préside l'assemblée de prières, il prononce les invocations litaniques, les oraisons sacerdotales et les bénédictions et il administre les sacrements. S'il a été quelque peu gagné par la routine du ministère, il faut qu'il retrouve dans la méditation de ce Rituel la conscience de son rôle propre, qui est non de réciter des formules devant une assistance muette mais de susciter par ces prières de l'Eglise, la foi du malade et de ses proches et d'obtenir de Dieu le réconfort spirituel pour ceux qui connaissent l'épreuve. Grâce au prêtre se réactualisent pour les malades les gestes et les paroles du Christ qu'évoquent les textes évangéliques lus au cours de la célébration et qui ont été repris dès l'âge apostolique dans la pratique de l'Eglise, comme nous le rapporte saint Jacques.

Un dernier trait à relever concernant le ministère sacerdotal est la priorité que retrouve la Parole de Dieu sur les arguments apologétiques dans la pastorale de la conversion. Le texte du Rituel romain (Tit. VI, cap. 4, n. 7) : *in promptu habeat argumenta ad persuaden-*

9. Tit. V, cap. IV, n. 26; cap. V, n. 1, 5.

10. On revient ainsi à l'ancienne tradition des rituels, même du rituel romain, qui usaient fréquemment de la rubrique : *ad libitum sacerdotis, vel alia oratio*, etc. Puis le *vel* disparut et l'on se vit, ou l'on se crut obligé de dire toutes les prières d'affilée.



*dum apta ac praesertim sanctorum exempla* a été remplacé dans le *De cura infirmorum* (I, 7) par ces mots : *in promptu habeat salutifera Evangelii verba*. Dans le rite sacramental de l'Extrême-Onction, l'administration du sacrement a été précédée d'une courte liturgie de la Parole (Jc 5, 14-16 ou Mt 8, 5-13 ou une autre lecture) et la rubrique invite le prêtre, s'il en a le temps, à faire une brève homélie.

3. En troisième lieu, le Rituel est conçu en vue de favoriser une plus grande participation des laïcs. Dans les rubriques et la disposition des textes apparaissent très clairement les « acteurs de la célébration ». Nous venons de parler du prêtre ; il y a aussi le malade et la communauté de ses proches.

Les fidèles présents sont invités expressément à prendre part aux prières communes. Là où la rubrique du Rituel romain indique simplement : *R*, — souvent on se contentait des répons du servant —, le *De cura infirmorum* précise : *omnes* ou *infirmus*.

S'il le peut, le malade s'associera lui-même aux prières dites pour lui. Ce sera normalement le cas pour toutes les célébrations décrites dans la première section. Il se joindra aux réponses faites par tous les assistants. Dans la seconde section les formulaires admettent une plus grande souplesse en raison de l'état de santé du malade. Le but n'est pas tant de réciter des formules que de susciter chez le malade, à partir des prières du Rituel héritières d'une longue tradition, une oraison personnelle adaptée à sa condition. Il n'y a rien en cela qui tranche sur le Rituel romain. Cependant pour le *De cura infirmorum* la S.C. des Rites a approuvé que le malade dise lui-même, et non plus le prêtre, l'*Amen* qui conclut et la prière *Passio D.N.J.C.* après l'absolution sacramentelle, et chacune des onctions dans le sacrement des malades, et la formule d'administration de l'Eucharistie (*Corpus D.N.J.C.* ou *Accipe, frater, Viaticum*)<sup>11</sup>.

Les proches réunis en communauté de prière et d'assistance autour du malade se voient confier un rôle important qui nécessitera sans doute, pour être bien compris d'eux et mis en pratique, une soigneuse catéchèse. Ils représentent l'Eglise qui doit prendre en charge les membres les plus faibles. Les *praenotanda pastoralia*<sup>12</sup> sur le rôle préparatoire qui revient à la communauté paroissiale : elle aidera le pasteur à tenir la liste des malades, à les assister temporellement s'il y a lieu,

11. Cette réponse du malade est d'autant plus justifiée que le prêtre s'adresse personnellement à lui dans ces formules au point que, dans celle du Viatique, *custodiat animam tuam* est changé en *te custodiat*.

12. Il s'agit des *praenotanda* donnés en tête du premier chapitre ayant trait à la visite des malades. En fait ils concernent toute la pastorale des infirmes et des mourants.

eux et leur famille (conseil déjà donné au prêtre dans le Rituel romain pour le temps de la visite aux malades). Aux plus proches amis ou parents il revient d'engager le malade à se convertir, de créer dans la maison, malgré les bouleversements que causent la maladie d'un membre, une atmosphère favorable à la prière et à la réception des sacrements ; enfin, humble détail mais qui a son importance dans le climat à créer, les familles sont informées de tout ce qu'il faut préparer matériellement pour accueillir le Christ et son prêtre. Dans la célébration même, les fidèles présents répondront aux oraisons sacerdotales, aux prières communes et aux invocations des litanies d'intercession ; ils diront même avec le malade les prières qui lui sont propres, telles que la confession générale des péchés (*Confiteor*), le « Seigneur je ne suis pas digne », le « Notre Père », le « Je crois en Dieu ». Enfin au moment de l'agonie et de l'expiration la prière de recommandation de l'âme pourra être dirigée par un laïc, car il arrive souvent que le prêtre ne soit pas immédiatement accessible lorsqu'un malade arrive à ses derniers moments.

La participation des laïcs à toutes les formes de la prière pour les malades est grandement facilitée par l'ampleur de la concession de la langue vivante. Parmi les Rituels officiels, le *De cura infirmorum* est peut-être celui qui fait la plus large part à la langue vivante. Cet assouplissement de la discipline traditionnelle se justifie tant par l'importance qu'a dans la vie d'un chrétien la situation particulière causée par la maladie et plus tard par l'imminence de la mort que par le retentissement que peut avoir sur son entourage immédiat le souci pastoral dont il est l'objet de la part de la communauté paroissiale et de son pasteur. Dans le nouveau rituel des malades toutes les prières se font en langue vivante<sup>13</sup>. Sont maintenues en latin les formules sacramentelles : *Signo te signo crucis* de la Confirmation en cas de danger de mort, la double absolution des censures et des péchés dans le sacrement de Pénitence, les formules qui accompagnent l'imposition de la main et les onctions dans le sacrement des malades, la formule de communion : *Corpus D.N.J.C.* ou *Accipe frater (soror) Viaticum* et la bénédiction apostolique avec la concession de l'indulgence plénière qui la précède. Il convient de rappeler que cet emploi de la langue vivante dans l'administration des sacrements n'est autorisé que pour le ministère auprès des

---

13. Un premier pas dans ce sens avait déjà été fait dans le rituel français et le rituel allemand cités plus haut et plus récemment encore, dans le rituel de Metz-Strasbourg (*Manuale parvum excerptum e Collectione Rituum ad usum dioecesis Mettensis*, Colmar, éd. Alsatia, 1951). Dans le *De cura infirmorum*, édition latin-français, la traduction des psaumes est empruntée au *Psautier de la Bible de Jérusalem* (avec quelques modifications mineures comme Dieu remplaçant Jahvé), quelques lectures sont reprises du *Lectionnaire latin-français* et le *Rituel de France* a fourni les traductions de prières qui s'y trouvaient déjà.



malades, dans la traduction approuvée par le S.C. des Rites<sup>14</sup> et pour les seuls diocèses belges et hollandais auxquels ce rituel a été concédé<sup>15</sup>.

## II

Il nous reste à voir dans le détail les divers chapitres, dont se compose le rituel.

### 1. *Visite et bénédiction des malades.*

Les éléments sont empruntés au Rituel romain<sup>16</sup>, mais la structure de la célébration est plus nettement marquée. Le Rituel de la visite des malades dans sa forme la plus simple suit le schéma suivant : un rite d'entrée (salut et aspersion), une prière commune que conclut une oraison sacerdotale et la bénédiction. Mais les rubriques insistent sur la grande souplesse qui doit régir le choix des formules et le déroulement de la célébration. Tout d'abord on rappelle le contact humain avec le malade et la famille qui doit s'établir après le rite d'entrée. Les *praenotanda pastoralia* rappellent selon le Rituel romain les buts principaux de son ministère que le prêtre doit avoir présents à l'esprit au moment où il visite ses malades, tenant compte de leurs dispositions spirituelles et temporelles, prenant lui-même l'initiative de sa visite, avant même d'être appelé. Il y a là un facteur humain non négligeable destiné à créer le climat d'accueil mutuel favorable à la prière. A la fin d'un entretien cordial, cette courte célébration achèvera de donner un caractère vraiment religieux à ces visites. De plus, suivant l'opportunité, le prêtre pourra faire précéder l'*oratio communis* de la lecture d'un psaume, suivie d'une péricope évangélique qu'éventuellement il commentera. Ainsi, c'est une seconde formule, plus ample, ressemblant à une veillée de prière, qu'offre le *De cura infirmo-*

14. « Volumus ut textus Ritualis de Cura Infirmorum in lingua vulgari integre pronuntietur ut prostant in editione approbata » (extrait du *Monitum* de Mgr Suenens, alors Administrateur Apostolique du diocèse de Malines, 11 août 1961, *Coll. Ep. Past.* n. 2). Au verso de la page de titre du nouveau rituel on rappelle fermement : « In quocumque ministerio liturgico haec sola editio officialis adhibenda est a clero ». Le prêtre ne peut en aucun cas employer lui-même les éditions populaires préparées spécialement pour la participation des fidèles. Comme livrets des fidèles en langue néerlandaise signalons : *De ziekenliturgie*, Affligem, 56 p. et *De kracht voor onze zieken*, Postel et Tongerlo, 72 p.

15. Rappelons l'Instruction de la S.C. des Rites *De Musica sacra et de Sacra Liturgia* du 3 septembre 1958, n. 13 c. : « Les exceptions particulières concédées par le Saint-Siège et autorisant une dérogation à l'emploi de la seule langue latine dans les actions liturgiques restent en vigueur ; mais sans la permission du Saint-Siège, il est interdit d'élargir leur interprétation ou de les étendre à d'autres régions ».

16. Pour la composition de ce chapitre, on s'est également inspiré du rituel de Metz-Strasbourg.

*rum*. Les textes proposés par le Rituel romain ont été divisés en cinq *formulae ad libitum* : Ps. 6 et Mt 8, 5-13 ; Ps. 15 et Mt 16, 14-18 ; Ps. 19 et Lc 4, 38-40 ; Ps. 4 ou 85 et Jn 5, 1-14 ; Ps. 50 ou 90 et Jn 1, 1-14. Mais pour le malade empêché par ses infirmités de prendre part aux célébrations paroissiales et principalement à la messe du dimanche, on pourra prendre un psaume, une lecture scripturaire et des oraisons conformes au temps de l'année liturgique. Les fidèles présents s'associeront à la prière commune<sup>17</sup>. Parmi les oraisons sacerdotales qu'indique le rituel, le prêtre choisira celle qui convient le mieux. Il pourra même improviser une oraison plus adaptée. La bénédiction finale avec l'imposition de la main droite sur le malade s'accompagne de la formule simple, à laquelle on peut en substituer une autre donnée *ad libitum*, et se termine par l'aspersion<sup>18</sup>. Le Rituel propose ensuite un certain nombre d'invocations extraites de la Bible et classées par thèmes : foi, espérance, charité, pénitence, patience, désir de Dieu, action de grâce. C'est, restaurées dans leur forme biblique et présentées pour le temps de la maladie, non plus dans la perspective de la mort prochaine, la première série des thèmes de prières que proposait le Rituel romain (V, V, 3) dans le *Modus invandi morientes*. Enfin, après le départ du prêtre, le malade trouvera encore dans le rituel quelques prières très simples qu'il pourra réciter seul ou que son entourage pourra dire à ses côtés.

Dans ce premier chapitre, le *De cura infirmorum* reprend également selon le même schéma (rite d'entrée, prière commune, oraison sacerdotale et bénédiction) les bénédictions spéciales données dans le Rituel romain : bénédictions d'un adulte et d'un enfant malades (I, B, C).

Nouvelle dans sa forme, non dans son contenu, est la bénédiction solennelle des malades si utile pour les lieux de pèlerinage et les « Journées de prière pour les malades » (I, D). Elle peut être précédée de la messe votive de II<sup>e</sup> classe *pro infirmis*. Que celle-ci soit célébrée ou non, on commencera par le rite de l'aspersion<sup>19</sup>. La proclamation de

17. Cette prière commune de forme litanique, avec le répons : « Nous vous en prions, écoutez-nous », a été reprise du rituel de Metz-Strasbourg. Elle ne se trouve pas dans le rituel romain. Il faut également souligner ici la revalorisation de la prière dominicale. Selon le Rituel romain (V, IV, 20) le *Pater* est récité *secreto* jusqu'à *Et ne nos inducas*, comme dans l'Office divin. Dans le *De cura infirmorum*, il est dit en langue vivante à haute voix par toute l'assemblée. On peut penser qu'il y a ici une influence de l'Instruction *De musica sacra et sacra liturgia* (n. 32) qui permet à la messe la récitation du *Pater* en latin par tous les fidèles en même temps que le prêtre. Dans le rituel belge du mariage, antérieur à cette Instruction, le Notre Père, qui figure dans la prière commune qui termine la cérémonie quand la messe de mariage n'est pas célébrée, est dit par moitié par le prêtre puis par les fidèles.

18. On aura reconnu le schéma traditionnel de la prière publique : rite d'entrée, psaume, lecture, homélie, prière commune, oraison sacerdotale, rite de clôture.

19. L'*Asperges* traditionnel est maintenu en latin parce qu'il est chanté (antienne *Asperges* et psaume 50 *Miserere*). Mais après la reprise de l'antienne, chantée en latin, le dialogue et l'oraison se disent en langue vivante.



l'évangile, un des cinq cités plus haut pour la visite des malades ou celui de la messe *pro infirmis*, est suivie d'une homélie. Immédiatement après la messe ou après la proclamation de l'évangile si la messe n'a pas été célébrée, l'assemblée dit des invocations, un psaume ou une prière litanique pendant que le prêtre s'approche de chaque malade et lui impose la main droite sur la tête en disant : « Le Seigneur vous soit indulgent et miséricordieux ». Chaque malade répond : « *Amen* ». A la fin tous s'agenouillent pour la récitation à haute voix du *Notre Père* et d'une prière commune en forme de litanie, que concluent l'oraison sacerdotale et une dernière formule de bénédiction sur tous les malades ensemble, le prêtre tenant la main droite étendue.

## 2. *La communion des malades.*

Le préambule distingue trois manières de porter la communion aux malades : privée, publique et solennelle. Il définit pour chacune d'elles quel doit en être le ministre, quels vêtements sacerdotaux il doit revêtir et par qui il doit se faire accompagner. Il énumère également les objets liturgiques qui doivent être préparés dans la maison du malade avant l'arrivée du prêtre.

Selon les circonstances de lieu trois *Ordines* sont prévus. On suivra l'*Ordo A* pour porter la sainte communion à un ou plusieurs malades se trouvant dans la même chambre ; l'*Ordo B* pour la communion de plusieurs malades dans des maisons distinctes ; l'*Ordo C* pour la communion de plusieurs malades dans les hôpitaux catholiques, maisons religieuses, séminaires, collèges, prisons, casernes, bref dans de grandes maisons où la communion sera distribuée à partir d'une chapelle où l'on conserve l'Eucharistie.

C'est dans l'*Ordo A* qu'apparaît le plus clairement la structure de la célébration. Les éléments, sauf le *Notre Père*, qui a été réintroduit, et leur ordonnance sont empruntés au rite romain mais tout se dit en langue vivante à part les formules sacramentelles. On commence par le rite d'entrée : salut, temps d'adoration silencieuse, aspersion<sup>20</sup> et oraison. Le rite pénitentiel comprend le sacrement de Pénitence, si le malade désire se confesser, et la confession générale (*Confiteor*) suivie du *Misereatur* et de l'*Indulgentiam*. Toutes ces prières : *Domine sit in corde tuo, Passio Domini nostri Iesu Christi, Confiteor, Indulgentiam* sont dites en langue vivante. Est maintenue en latin la double formule d'absolution des censures et des péchés. Il est un peu étrange de demander au malade qui vient de se confesser et de recevoir l'absolution de réciter à nouveau une formule de confession générale. On eut pu supprimer celle-ci dans le cas où le malade commence

20. La formule d'aspersion est simplifiée et se réduit à l'antienne : Aspergez-moi, Seigneur, etc. On ne dit plus le premier verset du psaume *Miserere* et le *Gloria Patri* et on ne répète plus l'antienne.

par se confesser. Si on veut quand même donner un sens à ce rite, on peut dire qu'après s'être confessé sacramentellement en présence du prêtre seul, le pénitent atteste sa contrition devant ses proches par la formule de confession générale. Le rite pénitentiel est suivi du rite de communion. Selon une vieille tradition de plusieurs diocèses belges<sup>21</sup>, accueillie par le *De cura infirmorum*, tous les fidèles présents récitent à haute voix le *Notre Père*. Le prêtre, faisant les gestes d'usage, dit alors : *Voici l'Agneau de Dieu*, etc. puis avec le malade le triple : *Seigneur je ne suis pas digne...* La formule *Corpus D.N.J.C.* ou *Accipe frater Viaticum* se dit en latin et le malade répond *Amen*. La dernière oraison se dit en langue vivante, ainsi que la bénédiction finale. Mais si le S. Sacrement doit être reporté à l'église, le retour se fait selon le rite romain et les prières usuelles se disent en latin. Une dernière note rappelle que tout le rite précédemment décrit doit être observé même par le diacre donnant la sainte communion. Du point de vue pastoral, il ne serait pas inutile de faire remarquer que cet *Ordo*, surtout grâce à l'introduction du *Notre Père*<sup>22</sup>, suit de près les parties essentielles du rite de communion à l'intérieur de la messe dont peut-être le malade est privé depuis longtemps.

Il est souhaitable qu'on puisse suivre le plus possible cet *Ordo A*, même si l'Eucharistie doit être portée à plusieurs malades résidant dans des maisons distinctes. Cependant les nécessités pastorales demandent parfois qu'on puisse user d'un rite abrégé qui ne sera cependant pas permis si la communion est portée solennellement. C'est ce rite abrégé que présente l'*Ordo B*. Le rite d'entrée est réduit à la *Paix* et à l'aspersion accompagnée de la seule antienne *Aspergez-moi* sans l'oraison. Le rite pénitentiel, outre éventuellement le sacrement de pénitence, se limite au *Misereatur* et à l'*Indulgentiam* en français. Le rite de communion ne comprend que le « Voici l'Agneau de Dieu » suivi d'une seule fois « Seigneur je ne suis pas digne », de la formule *Corpus* ou *Accipe* et de l'oraison, puis la bénédiction finale accompagnée de la formule habituelle, s'il n'y a plus d'hosties consacrées qui doivent être rapportées à l'église.

L'*Ordo C* ne se trouve in extenso que dans le livret *Ex ordine communionis infirmorum*. Le Rituel se contente d'en donner les rubriques. Dans la chapelle où l'on prend le Saint-Sacrement se disent toutes les prières qui précèdent la communion ; dans chaque chambre on ne dira que la formule *Corpus D.N.I.C.* etc. (ou *Accipe...*) ; au retour à la chapelle on achèvera les prières. Ce rite extrêmement simplifié ne s'indique que dans les cas où le nombre des malades est grand et où, par suite, le port de la communion selon l'*Ordo A* ou *B* prendrait un temps

21. Le *Pastorale Mechliniense* le prescrivait jusqu'en 1872.

22. C'est aussi l'influence de l'Instruction *De musica sacra et sacra liturgia*, cfr note 17.



considérable. Il faut reconnaître qu'il n'est pas très satisfaisant là où la chapelle est quelque peu distante de l'étage ou, plus grave encore, du bâtiment où se trouvent les malades. Comment peuvent-ils entendre les prières initiales et finales dites par le prêtre à la chapelle et y répondre ? Les techniques modernes ont sans doute mis à notre disposition des moyens de diffusion perfectionnés... Mais là où la chapelle n'est pas à proximité immédiate des chambres des malades on préférera sans doute, comme le suggère le rituel (II, C. 3), dire dans la première chambre les prières initiales et dans la dernière les prières finales.

### 3. *L'Extrême-Onction.*

A la demande de la S.C. des Rites, le terme a été maintenu de préférence à celui d'onction des malades<sup>23</sup>. Il a pour lui le poids d'une partie de la tradition. Mais l'encart pastoral en explique le sens : « Cela ne veut pas dire qu'il faille le conférer au dernier moment. Mais on veut dire simplement qu'après les onctions du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, elle est la dernière des onctions que les chrétiens peuvent recevoir dans leur vie terrestre ».

Ici encore les éléments et leur ordonnance sont empruntés au Rituel romain, avec quelques modifications cependant. La structure de la célébration est mise en relief par les sous-titres. Elle comprend : un rite d'entrée<sup>24</sup>, un rite pénitentiel, une lecture accompagnée d'une courte exhortation, des invocations litaniques, l'administration du sacrement, la prière commune conclue par l'oraison sacerdotale. Le sacrement de Pénitence, si le malade veut se confesser, ne se situe plus entre l'aspersion et les versets suivis des oraisons qui, si on en considère le contenu, appartiennent encore au rite d'entrée, mais au lieu d'interrompre indûment celui-ci, se place après lui. Des trois oraisons qui composent le rite d'entrée, les deux premières sont libres, la troisième seule (*Exaudi nos*) est normalement maintenue. Le rite pénitentiel, comprenant éventuellement le sacrement puis, toujours, la confession générale, est identique à celui de la communion des malades. On a heureusement inséré ensuite une lecture (Jc 5, 14-16 ou Mt 8, 5-13 ou une autre) suivie d'une exhortation. Si les circonstances le demandent, elles peuvent cependant être omises. Suivent des intentions litaniques parmi lesquelles on peut faire un choix, et auxquelles le malade, s'il le peut, et les fidèles présents répondent : *Nous vous en prions, écoutez-nous*. Cette prière litanique pour le malade est également une addition au Rituel romain<sup>25</sup>. Le rite sacramentel de l'onction

23. La commission avait proposé de dire : *sacramentum infirmorum*.

24. L'*Asperges* est réduit à la seule antienne comme dans le rite de la communion.

25. Les éléments ont été puisés dans des sources médiévales, les *ordines* et les pontificaux. Cfr Martène, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, I (éd. 1788) c. VII.

et l'exorcisme accompagné de l'imposition des mains qui le précède se fait en latin. A chaque onction le malade répond : *Amen*. La prière commune qui clôture la célébration est celle du rituel romain dite en langue vivante de même que les trois oraisons finales. Ces oraisons demandent explicitement que soit rendue au malade la santé spirituelle et corporelle pour qu'il puisse reprendre ses tâches habituelles et sa place dans la communauté ecclésiale. Cependant, si l'Extrême-Onction doit être donnée au tout dernier moment, quand il semble que tout espoir humain de guérison soit écarté, ces dernières oraisons seront remplacées par une autre, plus adaptée aux circonstances, dans laquelle on demande pour le malade le pardon de ses péchés et l'accès à la vie éternelle. C'est par cette oraison que se termine l'onction des malades dans le *ritus continuus* <sup>26</sup>.

Avec ce chapitre se termine la première section concernant la liturgie des malades. La seconde section du rituel regarde la liturgie des mourants.

#### 4. *La Confirmation en danger de mort.*

Un décret de la S.C. des Sacrements en date du 14 septembre 1946 <sup>27</sup> a concédé sous forme « d'indult spécial » aux curés, aux vicaires perpétuels, aux vicaires économes et à certains prêtres chargés d'un territoire paroissial la faculté d'administrer le sacrement de la Confirmation sur leur territoire, aux fidèles constitués en vrai danger de mort par une maladie grave dont on prévoit l'issue fatale. Il est donc normal de trouver dans le rituel des malades l'*Ordo* de la Confirmation. C'est celui du Pontifical, qui se trouvait également inséré dans le Rituel romain <sup>28</sup>. Pour la première fois l'administration de ce sacrement, dans les circonstances précitées, est permise totalement en langue vivante, exception faite de la seule formule sacramentelle : *Signo te signo crucis*, etc.

La division du texte fait apparaître les moments de la célébration : invocation du Saint-Esprit, collation du sacrement, prière pour le confirmé et bénédiction finale.

#### 5. *Bénédiction Apostolique.*

Le rite est identiquement celui du rituel romain dont la structure est

---

*De ritibus administrandum Sacramentum Extremae Unctionis spectantibus*, p. 307, 313, 317, 320, 322, 328, 338. Une prière litanique semblable, mais moins riche, se trouve aussi dans le Rituel bilingue allemand (Pars I, tit. III, cap. 4, n. 9).

26. Une oraison analogue se trouvait déjà dans le Rituel allemand (Pars I, tit. III, cap. 3, n. 14 et cap. 4, n. 14).

27. *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, p. 349-358. Texte et commentaire dans la *N.R.Th.*, 1947, p. 82-87.

28. Tit. III, cap. II (éd. de 1952). En appendice dans les éditions antérieures.



mieux marquée : rite d'entrée — salut, aspersion — suivi éventuellement du sacrement de Pénitence, brève exhortation, prière commune suivie de la confession générale, concession de l'indulgence plénière et bénédiction apostolique, ces deux formules étant dites en latin.

#### 6. *Administration du Viatique.*

On suit selon les cas un des trois *Ordines* prévus pour la communion des malades et on prend la formule *Accipe*.

#### 7. *Recommandation de l'âme.*

Tout en maintenant l'ordre du Rituel romain, on a fait un choix dans les nombreux formulaires qui composent ce chapitre. Il est également prévu que si le curé ou un autre prêtre ne peut assister le malade à ses derniers moments toutes les prières qui suivent le rite d'entrée peuvent être présidées par un laïc. Après avoir présenté au malade le crucifix à baiser, on allume un cierge et tous les fidèles présents récitent avec lui le *Je crois en Dieu*. Ce rite, qui ne se trouve pas dans le Rituel romain est un rappel de la profession de foi du baptême et de la tradition du cierge. Il est annoncé par la dernière prière du Rituel du Baptême<sup>29</sup> : « Recevez cette lumière. Gardez sans défaillance la grâce de votre baptême. Observez les commandements de Dieu ; ainsi quand le Seigneur viendra pour les noces éternelles, vous pourrez aller à sa rencontre avec tous les Saints dans la cour céleste et vivre dans les siècles des siècles. Amen ». Puis tous s'agenouillent pour la prière des litanies brèves. On y invoque les patrons des malades et l'on ajoutera le nom de celui du mourant. Les prières pour le moment de l'agonie ont été abrégées et parmi celles qui ont été maintenues, le prêtre ou le laïc qui le remplace pourront faire un choix. On prendra soit la belle prière *Quittez ce monde, âme chrétienne*<sup>30</sup>, soit la litanie *Libera*. Ce sont deux des plus anciennes prières chrétiennes pour les mourants. Il se peut qu'on préfère la première à la seconde dont les évocations vétéro-testamentaires sont peu familières aux laïcs. Ou bien on choisira la prière *Commendamus tibi*. Les longues oraisons *Deus misericors*, *Commendo te* et *Delicta iuventutis* du Rituel romain n'ont pas été retenues. Suivent deux prières plus proches de la piété populaire : la recommandation à Notre-Dame et à saint Joseph. Des trois chapitres de l'évangile de S. Jean, 17-18-19, le rituel donne en traduction deux périopes plus significatives : la mort de Jésus en Croix (Jean, 19, 23-30) et la dernière prière du Seigneur pour les siens (Jn 17, 1-5 ; 24-26). On a également repris du Rituel romain la prière à Notre-Seigneur

29. *Ordo baptismi parvulorum*, I, A, 27.

30. Elle a été quelque peu abrégée.

sur les mystères de sa Passion mais on a laissé tomber les psaumes 117 et 118 ainsi que les trois dernières oraisons.

### 8. *Expiration.*

Ce chapitre est une simple traduction du Rituel romain. Il comprend deux groupes de prières : de brèves invocations pour le moment de la mort, auxquelles on a ajouté quelques invocations tirées de la Bible ou en honneur dans la dévotion populaire, et un groupe de prières à dire après l'expiration. Il convient en effet que la prière de l'Eglise et principalement celle des proches se prolonge au-delà de l'instant de la mort apparente : elle s'insère dans la grande tradition de l'intercession de l'Eglise vivante pour les défunts et elle apporte la lumière de l'espérance chrétienne dans le deuil humainement ressenti. La prière responsoriale *Subvenite* demandant aux saints et aux anges d'accueillir le défunt et de le conduire au Christ qui l'a appelé peut être suivie du psaume 113, éminemment pascal, ou du psaume 141 que disait saint François à son lit de mort. On termine par une dernière prière commune suivie de l'oraison sacerdotale avant de procéder à la toilette du défunt.

### 9. *Rite continu.*

La troisième section du rituel comporte l'unique et dernier chapitre IX. Ce *ritus continuus* a surtout un intérêt pratique : il donne l'enchaînement des cérémonies pour les cas où les « derniers sacrements », selon le langage courant, doivent être administrés en une seule fois. Selon l'urgence, le Rituel prévoit les simplifications nécessaires. Le nouvel ordre dans lequel sont conférés les derniers sacrements : Pénitence, Extrême-Onction et bénédiction apostolique, Viatique, offre ici sur l'ancien l'avantage de ne réciter qu'une seule fois la confession générale et les prières annexes (*Confiteor, Misereatur, Indulgentiam*)<sup>31</sup>. Il marque surtout fortement par le regroupement des rites pénitentiels préparatoires au rite d'union le chemin par lequel le *viator* se convertit progressivement vers Dieu par la Pénitence et l'Extrême-Onction et enfin totalement par le Viatique qui lui apporte le signe efficace de sa mort dans le Christ et le gage de sa résurrection en lui.

Le *De cura infirmorum* marque une nouvelle étape dans l'important travail d'adaptation du Rituel entrepris depuis plusieurs années en Belgique et dans les Pays-Bas. Il est tributaire de la longue tradition de l'Eglise fixée dans le Rituel romain et ne s'en écarte que pour accueillir ou restaurer des coutumes locales dans lesquelles s'exprime la piété

31. Le Rituel allemand présentait déjà un *ritus continuus* (Pars I, tit. III, cap. 4) dans lequel on ne faisait qu'une fois la confession générale.



du peuple chrétien et pour répondre aux nécessités de la pastorale contemporaine. Suivant en cela l'exemple approuvé des Rituels bilingues de France et d'Allemagne, auxquels, nous l'avons vu, le *De cura infirmorum* est aussi redevable de certains emprunts, il est heureux que l'on ait pris pour aire d'extension non plus le diocèse mais la province ecclésiastique. On évite ainsi une trop grande diversification des rites et une uniformisation trop rigide. L'approbation de ces Rituels particuliers par la S.C. des Rites constitue à la fois un gage d'authenticité, une reconnaissance de leurs formulaires et de leur pratique comme culte public de l'Eglise et un encouragement pour le grand effort de renouveau pastoral qui progresse un peu partout grâce en bonne partie à la traduction, voire à l'adaptation du Rituel. Tout n'est pas fait sans doute lorsqu'on a entre les mains la nouvelle édition du *De cura infirmorum*. Il faudra que les prêtres se reportent à la théologie sacramentaire de l'Extrême-Onction et du Viatique; ils devront étudier et méditer les prières et les formules sacramentelles, approfondir le sens des célébrations, envisager tous les moyens d'assurer à leur ministère au chevet des malades toute l'efficacité pastorale que contient en germe le nouveau Rituel. Une part plus grande est faite à la relation personnelle entre les divers acteurs de la célébration : le prêtre, le malade, son entourage. Le très large emploi de la langue vivante, approuvé ici pour des circonstances de temps et de lieu bien déterminées, mais qu'il est permis de souhaiter et d'espérer voir s'étendre plus tard à d'autres fonctions liturgiques, nécessite, pour éviter de retomber dans la routine ou le formalisme, une catéchèse éclairée et vivante de tout le peuple chrétien. En prenant les rites comme point de départ pour accéder au mystère du salut qu'ils signifient, on devra non seulement informer les médecins, les familles, les infirmières religieuses et laïques de leurs devoirs et du rôle apostolique qu'ils peuvent remplir auprès des malades, mais, plus profondément encore, leur rappeler le sens chrétien de la maladie et de la mort et les aider à croire au Christ présent dans ses membres souffrants pour que s'accomplisse en eux son mystère pascal.

*Eegenhoven-Louvain*

95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

J. BOUVY, S. J.

## Une « Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée »

Au lendemain de la dernière guerre, le P. J. de Ghellinck observait que l'inventaire de la littérature anténicéenne, dressé de main de maître par Ad. Harnack, aurait vite fait de vieillir, « plus rapidement sans doute que ne le prévoyait son auteur » (*Patristique et Moyen Age*, t. 2, p. 107). Cette remarque, que justifiait, au premier chef, l'enrichissement quantitatif enregistré dans ce domaine depuis un demi-siècle, s'est révélée plus pertinente encore en ce qui concerne l'interprétation des doctrines. Sur un terrain où avaient surgi, au cours des dernières décades, nombre de repères nouveaux, il devenait de plus en plus nécessaire qu'on fit le point. Cette nécessité définit l'objet et l'importance de cette *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*<sup>1</sup>, entreprise par le P. Daniélou, titulaire de la chaire des Origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris.

1. En un premier volume, le P. Daniélou étudie la *Théologie du Judéo-christianisme*. Il part du fait, abondamment illustré par les travaux d'un Peterson et d'un Goppelt, pour ne citer que les principaux, que le christianisme a connu, antérieurement à sa rencontre avec la rationalité grecque, une expression de structure sémitique, élaborée à partir des schèmes mentaux et des genres littéraires du judaïsme post-biblique (*Spätjudentum*). Cette théologie se distingue, comme celui-ci, par son caractère apocalyptique et visionnaire (p. 2), ou, si l'on veut, mythique, « au sens où le mythe représente un système de représentation, non au sens où il est une vision mythologique du monde » (p. 227). Décélable dans les Épîtres de saint Paul, elle a connu ses principaux développements au cours de la période dite des Pères apostoliques (p. 20), et certains de ses éléments se sont définitivement incorporés à la tradition chrétienne, par le truchement de la liturgie et des écrits patristiques postérieurs.

Cette théologie archaïque, il convenait tout d'abord d'en inventorier les sources. C'est l'objectif que l'auteur s'est fixé dans sa première partie. « Sources directes » : apocryphes les plus anciens de l'Ancien et du Nouveau Testament ; *Épître de Barnabé* et *Pasteur d'Hermas* ; *Lettres* d'Ignace d'Antioche et de Clément de Rome. La plupart de ces documents posent, on le sait, de délicats problèmes de critique interne et de chronologie. L'auteur en propose des solutions qui s'imposent désormais à l'attention des spécialistes. Cet inventaire détaillé lui fournit par ailleurs une table de référence qui lui permet de procéder, dans un second chapitre, à un relevé des éléments judéo-chrétiens dans la littérature hétérodoxe archaïque. Délicate entreprise de discernement, dont le résultat le plus notable est la remise en question de l'origine gnostique communément assignée à certaines conceptions cosmologiques.

Dans une seconde partie, le *Milieu intellectuel*, l'auteur étudie l'exégèse et l'apocalyptique judéo-chrétiennes. La troisième partie est consacrée aux *doctrines*. C'est, sans conteste, la plus importante. On en retiendra spécialement les chapitres consacrés à l'Incarnation, à la Rédemption (où l'on notera la signification capitale attachée par la pensée chrétienne primitive à la Descente aux Enfers et à l'Ascension), et au *Mysterium Crucis*, où l'auteur rassemble les témoi-

---

1. J. Daniélou, S. J. — *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Vol. I : *Théologie du judéo-christianisme*. Vol. II : *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*. Coll. Bibliothèque de Théologie. Tournai, Desclée et C<sup>ie</sup>, 1958 et 1961, 23 × 16 cm., iv-457 et iv-485 p.



gnages de cette *theologia gloriae* qui est l'un des traits caractéristiques de cet univers religieux. Enfin, une quatrième partie recueille les données relatives aux sacrements, à la structure ecclésiale et à l'idéal ascétique du judéo-christianisme.

Les limites de cette note, non moins que celles de notre compétence, nous interdisent de discuter ici, fût-ce sommairement, les perspectives multiples et prometteuses ouvertes à la recherche par cet ouvrage, à travers un foisonnement de données de toute provenance, glanées au cours d'immenses lectures. On pourra se référer, pour les points essentiels, à la note consacrée à ce volume par un spécialiste qualifié de la théologie anténicéenne, le P. A. Orbe, dans les *Recherches de Science Religieuse*, t. 47 (1959), p. 544 ss. Bornons-nous à ajouter qu'à notre avis, sa consultation, facilitée par de copieux index, est désormais indispensable, non seulement aux spécialistes des origines chrétiennes, mais encore aux professeurs de théologie dogmatique, aux liturgistes, aux exégètes et, d'une manière générale, à tous ceux qui ont à citer ou à commenter les Pères de l'Eglise. Maints passages d'Ignace d'Antioche, de Justin, d'Irénée, de Grégoire de Nysse, s'éclairent singulièrement à la lumière du contexte judéo-chrétien où les replace un discernement fondé sur une vaste érudition.

La richesse de ce livre est, à la vérité, trop multiforme pour se laisser aisément détailler. Seuls, ses bénéficiaires, que nous espérons nombreux, pourront s'en faire une idée.

2. Après avoir dégagé les traits caractéristiques du Message chrétien en son expression primitive, conditionnée par le milieu sémitique où elle se formulait, le P. Daniélou aborde, dans un volume suivant, la seconde phase de son élaboration, née de son affrontement avec la culture hellénistique.

Moment capital, car il marque l'avènement d'une théologie soucieuse de répondre aux exigences universelles de la raison. S'il ne s'agissait plus, comme dans le volume précédent, de prospecter un domaine relativement inexploré et de rassembler une documentation jusque-là dispersée, la tâche de l'auteur n'était pas moins ardue : synthétiser et interpréter les résultats des innombrables travaux consacrés à cette période depuis un demi-siècle. Le P. Daniélou s'en acquitte avec non moins de maîtrise.

L'un des traits majeurs qui distinguent cette période de la précédente est une présentation nouvelle, originale, du Message chrétien. C'est l'objet du premier livre de l'ouvrage : *La préparation évangélique*. Ce titre, emprunté à Eusèbe, caractérise avec bonheur une démarche commune aux Apologistes (à l'exception de Tatien) et à Clément d'Alexandrie : en appeler au meilleur du paganisme pour fonder le caractère raisonnable de la foi et de la morale chrétiennes : « dans le Christ, c'est la plénitude d'une lumière qui éclairait déjà le monde païen, qui est manifestée » (p. 36). Cette constatation n'est pas nouvelle. Ce qui l'est davantage, c'est d'y reconnaître une confirmation décisive de ce qui constitue le « genre littéraire » de l'apologétique de cette époque : elle est un « discours missionnaire » (p. 13 ss).

Ces références aux aspects positifs du paganisme soulevaient tout naturellement la question de l'origine de ceux-ci. Comme l'avait naguère noté Wolfson, Philon se l'était déjà posée, et y répondait en énonçant une triple hypothèse : ou bien les philosophes grecs ont emprunté ces vérités à Moïse ; ou ils les ont découvertes par la raison ; ou encore, ils les doivent à une inspiration de Dieu (p. 42). Ces vues ont été reprises, avec des différences d'accent, par les Apologistes. Justin insiste sur l'aptitude de tout homme à connaître certaines vérités par la raison : pour lui, la raison humaine participe au Logos divin. Mais, comme l'a établi Andresen, dans un ouvrage dont le P. Ch. Martin a signalé l'importance aux lecteurs de cette Revue (*N.R.Th.*, 79, 1957, p. 418), cette participation doit être

comprise en fonction du Moyen-Platonisme, ce qui exclut l'immanentisme stoïcien suggéré par le vocabulaire de Justin : « elle désigne chez lui l'action du Verbe transcendant sur l'esprit humain » (p. 45). Importante mise au point, qui semble bien clore un débat ouvert depuis un demi-siècle.

Avec Wolfson, et malgré les objections de Holte, le P. Daniélou estime que Justin admet également une certaine inspiration divine chez les philosophes. Mais c'est Clément d'Alexandrie qui est le protagoniste le plus explicite de cette conception, comme l'a montré E. Molland, dont l'auteur ratifie pleinement les conclusions. Il expose au surplus — et ceci est neuf — comment, en cette idée d'une inspiration divine à l'origine de la « sagesse des nations », s'harmonisent les diverses opinions proposées par Clément touchant la genèse de la philosophie (p. 57-67).

En pénétrant dans le monde gréco-romain, le christianisme n'a pas seulement réinterprété son patrimoine philosophique, mais encore ses mythes et ses images. C'est ce que l'auteur développe en un brillant chapitre : *Homère chez les Pères de l'Eglise*, synthèse et mise au point des travaux de H. Rahner, Buffière, Pépin et autres spécialistes. Platon n'en demeure pas moins l'écrivain antique le plus exploité par les Pères. Encore s'agit-il d'un Platon repensé et systématisé par le Moyen-Platonisme, comme l'ont définitivement prouvé les travaux du P. Festugière, du P. Canivet et d'Andresen, dont l'apport est analysé dans le chapitre suivant. Soulignons-y (p. 109) une sérieuse objection à l'interprétation de Celse par Andresen (dans l'ouvrage cité plus haut), et cette remarque propre à nuancer certaines généralisations sur le « platonisme des Pères » : dans bien des cas, « leur but... est de montrer que Platon est l'écho d'une tradition antérieure qu'il déforme... Il s'agit moins d'un platonisme ou d'un moyen-platonisme chrétien que d'une théologie biblique utilisant en les réformant (pour : *déformant*?) des expressions platoniciennes » (p. 109). Un autre chapitre étudie une influence plus modeste mais justement rappelée ces dernières années, surtout à propos du *Protreptique* de Clément : celle d'Aristote.

Après le « discours missionnaire » ou *kérygme* — présentation de l'Evangile au monde païen — l'auteur étudie la transmission du dépôt de la foi à l'intérieur de l'Eglise (Livre II). Cela nous vaut, sur l'idée de Tradition et sur l'enseignement catéchétique dont elle est l'objet, chez Justin, Clément, Origène, mais surtout chez Irénée, dont l'œuvre « se situe tout entière au plan de la catéchèse » (p. 170), des pages qui constituent la mise au point la plus nuancée qu'on puisse souhaiter dans un domaine labouré de tant de discussions. On y retiendra surtout une pénétrante analyse du triple sens de la *récapitulation* chez saint Irénée (p. 161-169).

Cette étude de la catéchèse anténicéenne amène tout naturellement l'auteur à aborder la question de la *relation entre les deux Testaments* (Livre III). On sait l'autorité que le P. Daniélou s'est acquise en matière de typologie patristique. Ces chapitres, consacrés respectivement à l'exégèse de Justin, d'Irénée, de Méliton, de Clément, d'Hippolyte, d'Origène et de Méthode, ne la démentiront pas. Par rapport aux travaux antérieurs de l'auteur, on notera l'enrichissement des données concernant les recueils de *testimonia*, ces dossiers de textes scripturaires groupés selon les grands thèmes de la catéchèse (p. 185; 190 ss), et un discernement plus précis de ce qui demeure valable et de ce qui est périmé dans l'exégèse d'Origène (p. 256-264).

Le livre IV est consacré aux *problèmes théologiques* posés par l'utilisation des techniques de la philosophie grecque dans l'élaboration du dogme chrétien. Cette utilisation trouva un champion et un précurseur en Clément d'Alexandrie, dont un premier chapitre étudie la conception des rapports entre philosophie et théologie. Avec le P. J. Moingt, l'auteur note, à ce propos, qu'on ne trouve pas chez Clément l'équivalent de nos conclusions théologiques (p. 284). Pour lui,

« il n'y a pas d'autres arguments que l'Écriture ». Et si l'usage de la dialectique confère plus de rigueur à cette démonstration scripturaire de type traditionnel, Clément n'en demeure pas moins un didascale biblique (p. 296). Autre problème essentiel aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles : celui de la transcendance de Dieu et de son expression (ch. 2), ou, si l'on préfère, de la théologie négative. A l'origine de celle-ci, l'auteur discerne avant tout, contrairement à Norden et à Festugière, une influence du judaïsme hellénistique. C'est à ce dernier que nous ramènent en effet les principaux contextes où apparaît le vocabulaire primitif de cette théologie : la polémique contre l'idolâtrie, Philon et la gnose juive hellénistique, issue de l'apocalyptique palestinienne. Il reste que certains termes se rattachent clairement au Moyen-Platonisme (p. 302 ss) et au gnosticisme (p. 309 ss). Tous ces éléments se trouvent transposés et synthétisés par Clément en une théorie authentiquement chrétienne de la connaissance de Dieu qui « fait date dans l'histoire de la pensée humaine » (p. 316).

Un troisième chapitre rassemble les éléments d'une *théologie du Verbe* chez les Apologues, Irénée, Clément et Origène. L'auteur dégage avec pénétration la démarche propre aux premiers : « transférer au Fils, connu par révélation, les attributs cosmologiques du Dieu de l'Ancien Testament » (p. 322), tout en se référant à la doctrine platonicienne de l'Ame du monde. Avec le P. Lebreton, le P. Daniélou en souligne justement le danger : « la génération du Fils de Dieu, rattachée à la création du monde comme à sa fin, se trouve entraînée par elle dans la contingence et dans le temps » (p. 337). Peut-être eût-il pu souligner plus explicitement son rôle dans la genèse de l'idée, si traditionnelle et si actuelle à la fois, d'un univers christique. Signalons en outre des pages brèves mais denses, émaillées de précieuses citations, sur la théologie du Verbe chez Irénée, chez Clément d'Alexandrie, avec, p. 343-344, une appréciation singulièrement éclairante de la théologie trinitaire anténicéenne, reprise plus loin à propos d'Origène (p. 348 ss) : il manquait aux penseurs de cette époque « une catégorie que ne leur fournissait pas la philosophie de leur temps, et qui est celle de *personne*. L'existence individuée implique pour eux une limitation, une *perigraphè*... Sur le plan du Verbe éternel, ils admettent tous que le Père a éternellement un Logos, mais ce Logos, pas plus que le Père, n'a d'existence individuée, ce qui impliquerait limitation. Au plan de l'action créatrice, le Logos acquiert cette existence individuée, cette *perigraphè*, qui en fait l'instrument du Père transcendant pour son action sur le monde ». Le Logos ne cesse pas pour autant d'être consubstantiel au Père, dont, par ailleurs, il était éternellement distinct. C'est le fondement de cette distinction qui restait à définir.

Les deux derniers chapitres de cette quatrième partie sont consacrés respectivement à l'*anthropologie* et à la *démonologie*. On y trouvera des exposés synthétiques dont les thèmes principaux trahissent assez l'intérêt : la valorisation de la nature humaine contre les gnostiques (chez Irénée et Clément), l'état primitif de l'homme, le péché originel, la préexistence des âmes, l'origine et l'activité des démons dans l'histoire. Au sujet des idées de Clément sur la transmission de la faute originelle, force nous est d'avouer que nous avons peine à suivre l'auteur dans son interprétation de *Strom.*, III, 16, 100, 7, qu'il traduit d'ailleurs assez librement. Il nous semble que Clément se borne, dans ce passage, à contester que les gnostiques puissent légitimement faire appel à l'Écriture pour fonder leurs préventions contre le mariage et la génération, en soulignant, inversement, le rôle de la liberté dans la condition pécheresse de l'homme.

Enfin, sous le titre : *La gnose chrétienne*, le livre V recueille et analyse les éléments doctrinaux qui ne relèvent ni de la foi commune, ni de l'Ancien Testament, ni du Moyen-Platonisme, mais de l'apocalyptique juive. Prolongeant ici son étude de la théologie du Judéo-Christianisme, l'auteur démontre qu'ils se rattachent effectivement aux deux domaines privilégiés de celle-ci : l'exégèse de



la Genèse et l'angélologie. Encore n'exclut-il pas l'hypothèse, jadis avancée par Bousset, d'une influence de l'Inde. Clément, qui déclare avoir été initié à ces spéculations par une tradition orale, et Origène, qui prétend les tirer d'une exégèse ésotérique de l'Écriture, en sont les témoins les plus notables. Cette gnose chrétienne offre des analogies frappantes avec le gnosticisme hétérodoxe. C'est qu'elle relève du même courant, issu de l'apocalyptique, et caractérisé par d'intempérantes spéculations sur le monde d'en-haut. Ce ne sont pas ces dernières, c'est son dualisme qui distingue proprement le gnosticisme de la foi traditionnelle (p. 456).

A suivre l'auteur à travers ce foisonnement de topographies, de chronographies et de hiérarchies, où il se meut avec l'assurance d'un guide pleinement familiarisé avec son terrain, on peut certes se demander ce qu'on y peut glaner en fait de valeurs religieuses permanentes. Le P. Daniélou ne laisse pas, il est vrai, d'en dégager au passage à propos d'Origène, en suggérant comment, à travers la « pentecôte des éons », « la patiente fidélité de l'amour divin lasse l'infidélité des créatures » (p. 443). Il reste que, si ingrate qu'elle puisse paraître à des lecteurs non spécialistes, cette prospection était indispensable à une appréciation adéquate de pensées aussi complexes que celles de Clément et d'Origène.

L'auteur définit parfaitement, en conclusion, ce qui fait l'originalité et la valeur de cet ouvrage (dont il nous promet un homologue consacré au monde latin) : il s'agissait, « dans ce monde si complexe, où l'esprit si facilement s'égare, de tracer les grandes voies et de mettre un peu d'ordre » (p. 461). C'est trop peu dire qu'il a mené à bien cette aléatoire entreprise. On peut se demander s'il n'était pas le seul, aujourd'hui, à pouvoir la tenter.

P. LEBEAU, S. J.

## Actes du Saint - Siège

---

### ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution du 22 février 1962 au clergé. — (*L'Oss. Rom.*, 23 février 1962. — *La Doc. cath.*, 1962, col. 353-361).

L'audience traditionnelle aux curés de Rome et aux prédicateurs de carême s'est singulièrement élargie en cette année du Concile. Le Saint-Père a voulu grouper autour de lui, en la fête de la Chaire de saint Pierre, le 22 février, tout le clergé présent à Rome, depuis les cardinaux jusqu'aux étudiants ecclésiastiques.

Aux consignes spécialement destinées aux prédicateurs, il en a ajouté d'autres qui valent pour tous les prêtres. C'est au début de cette audience que le Souverain Pontife a signé la Constitution apostolique *Veterum Sapientia* sur l'étude et l'usage de la langue latine dans l'Eglise.

Le Pape dégage d'abord le sens de la fête du jour. Que l'on considère saint Pierre à Jérusalem, à Antioche ou à Rome, partout il est le chef et le pasteur universel, parce qu'il a reçu le pouvoir venu du ciel et qui « se répand à partir de Lui à travers les évêques sur toute la société chrétienne ». « Ce pouvoir, dit saint Léon, est confié spécialement à Pierre, parce que Pierre est au-dessus de tous ceux qui gouvernent l'Eglise » (3<sup>e</sup> sermon pour l'anniversaire de son élection).

Le Souverain Pontife donna ensuite à ses auditeurs une triple consigne :

I. *Piété sacerdotale fervente*. C'est l'objet même de l'exhortation apostolique *Sacrae laudis* du 6 janvier dernier sur la récitation du bréviaire<sup>1</sup>.

« L'or, l'encens et la myrrhe que les prêtres, en union avec le Pontife romain, offrent à Dieu, c'est la participation vivante à ce grand chœur de louanges qu'est la liturgie éternelle et céleste des bienheureux, prière qui s'associe à la glorification de Dieu par toute la création et à la triple vie de la Sainte Eglise du Christ, militante, souffrante, triomphante. »

« O la prière, respiration incessante de la vie sacerdotale; c'est à elle que doit s'alimenter l'effort de sanctification personnelle et la fécondité du ministère sacré... Que ce soit l'objet d'un solennel engagement renouvelé en cette heure bénie ».

II. *Le devoir de l'enseignement et de la prédication*. Le Pape s'étend plus longuement sur ce point, spécialement approprié à ses auditeurs, les prédicateurs de carême. A Jérusalem déjà, les apôtres avaient compris qu'ils devaient rester « assidus à la prière et au ministère de la parole » (Act., VI, 4).

« Lorsqu'on parle d'enseignement de la religion, on entend avant tout et surtout la prédication catéchistique, qui incombe à tout prêtre, et sur laquelle Nous avons déjà attiré l'attention des prêtres, lors de multiples rencontres antérieures. Le catéchisme est, en effet, la préoccupation constante de l'Eglise ».

Le Pape cite de nombreux synodes diocésains, des conciles provinciaux et nationaux, qui, depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, ont été préoccupés « de rompre le pain de la vérité au peuple chrétien, dans une forme simple et intelligible, susceptible

---

1. *N.R.Th.*, 1962, p. 296-299.

d'être retenue, méditée et transmise dans les familles comme un précieux héritage ».

Mais c'est surtout le Concile de Trente qui a vivement marqué la nécessité de l'enseignement catéchistique.

Dès le 13 avril 1546, le projet qui envisageait la rédaction d'un catéchisme en indiquait la raison : afin que les fidèles « se souviennent de la profession de foi chrétienne faite par eux à leur baptême et qu'ils soient préparés à l'étude des Saintes Ecritures ». Ce ne sera que dans la XXIV<sup>e</sup> session du 11 novembre 1563 que la mesure sera décidée (*De Ref.*, c. VII) et cela avec des intentions pastorales très nettes : à l'occasion de l'administration des sacrements évêques et curés en expliqueront le sens ; d'une manière plus générale, on instruira les fidèles au cours des messes d'obligation. En 1566, paraît le *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V iussu editus*.

Au I<sup>er</sup> Concile du Vatican, on se proposait d'insister à nouveau sur l'importance de l'enseignement religieux, comme en témoigne le projet distribué le 14 janvier 1879 et qui appelait le catéchisme : « Signe d'adhésion à la foi et gage de la béatitude promise à ceux qui vivent de la foi ».

Et le Pape de noter : « On ne peut mieux définir l'importance du catéchisme. Ainsi que le recommandent, à maintes reprises, les canons conciliaires, cet enseignement doit précéder la digne réception des sacrements : il doit être semé dans les cœurs, « dans tous les cœurs », inlassablement, afin que les fidèles soient à même de comprendre les Saintes Ecritures et de s'instruire dans la loi du Seigneur ».

Mais le devoir d'enseigner en comporte nécessairement d'autres : celui de connaître les auditeurs dans leur diversité et leurs nécessités spéciales et celui de s'adapter soigneusement à leur mentalité. « Souvent, remarque le Pape, la catéchèse commune ne parvient pas à atteindre et à satisfaire » les types si variés de ceux à qui elle s'adresse. Après des prédicateurs de carême, il insiste pour que leurs sermons soient simples, précis, évitant la polémique, des allusions blessantes, l'ostentation, le déploiement d'une vaine érudition.

« La doctrine sera exposée dans sa clarté essentielle ; l'enseignement moral possède en lui-même la force de convaincre ; les âmes se convertissent par l'action combinée de la grâce et de la bonne volonté. C'est cela que doit préparer le prêtre et rien d'autre.

» De plus, le prêtre doit être catéchiste non seulement en chaire et à l'autel, mais encore en toute occasion, dans toutes ses conversations, dans tous ses écrits, afin qu'il lui soit possible de semer inlassablement la parole de Dieu dans les contacts quotidiens avec les âmes. A cet effet, la parole et l'exemple du divin Maître seront pour lui un aiguillon : « Il enseignait dans leurs synagogues et proclamait la bonne nouvelle du royaume » (Matth., IV, 23). Elles sont pour nous un édifiant et lumineux exemple les figures des saints et des laïcs éminents qui, à toutes les époques, mais spécialement aux heures délicates de la vie de l'Eglise, ont fait passer avant tout autre devoir celui d'enseigner et de former les consciences ».

III. *Le prêtre, exemple de vie chrétienne et apostolique.* L'enseignement serait peu fécond s'il n'était soutenu par l'exemple des vertus sacerdotales. Dans son discours de clôture du Concile de Trente, Mgr Girolamo Ragazzoni exhortait les Pères en ces termes : « Soyons comme des lois vivantes et parlantes ; (soyons) comme des normes et des règles d'après lesquelles les autres modèlent leurs actes et leurs efforts ».

« Humilité, donc, esprit de sacrifice, zèle pour les âmes, générosité, charité à toute épreuve, oui, charité patiente, telles sont les vertus que tout prêtre doit exercer à l'égard des fidèles ». Avant tout, il doit avoir le souci et le culte de l'unité des cœurs. Le Pape illustre cette exigence de charité par ces paroles de



Fénelon à Bossuet : « Que les autres hommes soient des hommes cela ne doit pas nous surprendre. Mais que les ministres de Jésus-Christ, ces anges des Eglises, donnent au monde profane et incrédule de tels spectacles de discorde entre eux, de critique mutuelle, arrache des larmes de sang. Heureux serions-nous, au contraire, si, au lieu de nous faire la guerre au moyen de tous ces écrits, nous avions toujours fait le catéchisme dans nos diocèses, afin d'apprendre aux paysans à craindre Dieu et à l'aimer » (Fénelon à Bossuet, sur la réponse à l'ouvrage intitulé « Préjugés décisifs »; cfr Œuvres de Fénelon, t. III, Paris, 1848, p. 354).

Ces vertus sacerdotales le prêtre les trouvera dans sa fidélité au magistère et à l'autorité de l'Eglise.

La fête de la Chaire de saint Pierre honore « l'office sacerdotal » (S. Aug., Sermo 15. De Sanctis) et indique la source lumineuse qui, par la force du Christ, éclaire les hommes désireux de vérité.

La Constitution *Veterum sapientia*. Le Pape déclare alors avoir voulu signer une constitution sur l'étude et l'usage du latin, à l'occasion de cette réunion qui prélude au Concile. « Nulle circonstance ne pouvait être plus opportune que la fête de la Chaire de saint Pierre qui, de Rome, irradie dans le monde sa splendeur de vérité et d'unité, dans la multiplicité des rites, des langues et des origines. Toutes les langues ont eu, au cours des siècles, droit de cité dans l'Eglise. Des langues orientales anciennes, en usage dans les régions qui furent le berceau du christianisme, au grec, qui fut le premier et puissant moyen de diffusion missionnaire dans le bassin méditerranéen; du latin aux langues slaves, qui revêtent des formes d'une particulière solennité et beauté dans les splendides liturgies de ces pays, toutes les langues, répétons-le, furent et restent représentées dans l'Eglise.

» Mais des circonstances historiques particulières ont mis spécialement en relief la langue latine, qui fut la noble expression de la civilisation romaine et put paraître, comme elle le fut de fait dans une large mesure, un lien d'unification et un agent de pacification. C'est elle aussi qui fut un instrument de diffusion de l'Evangile, porté sur les voies consulaires, comme un symbole providentiel de la plus noble unité du Corps Mystique... Et même lorsque les nouvelles langues des diverses nations d'Europe en vinrent à remplacer l'unique langue de Rome, cette dernière demeura en usage dans l'Eglise Romaine, dans les expressions savoureuses de la Liturgie, dans les documents solennels du Siège Apostolique, instrument de communication des divers peuples avec le centre auguste de la chrétienté.

» Des raisons historiques et affectives nous invitent à être fidèle à la langue latine et à la cultiver, comme il est dit dans la Constitution *Veterum sapientia*; mais ici il nous plaît surtout de rappeler l'importance et le prestige de cette langue à l'heure historique actuelle où, en même temps que se fait sentir plus vivement un besoin d'unité et d'entente entre tous les peuples, se manifestent, nombreuses, les expressions d'individualisme. Le langue de Rome, utilisée dans l'Eglise de rite latin, particulièrement entre ses prêtres d'origines diverses, peut, encore aujourd'hui, rendre de nobles services dans l'œuvre de pacification et d'unification. Elle peut également être utile aux nouveaux peuples qui font, avec confiance, leur entrée dans la vie internationale. N'étant en effet liée aux intérêts d'aucune nation, elle est source de clarté et de sécurité doctrinales et se montre accessible à tous ceux qui ont fait des études secondaires et supérieures, et surtout elle est véhicule de compréhension mutuelle, « lien d'un grand prix » selon les paroles de Pie XII <sup>2</sup>.

2. Dans des directives données le 23 septembre 1951 aux Professeurs de l'Ordre des Carmes déchaussés, le Pape recommandait l'étude de la langue latine « quae vera non enuntiat sed sculpsit, quae in edictis et sententiis peculiari splendet gravitate, quae in Latina Ecclesia liturgico fruitur usu, quae denique catholicae Ecclesiae est magni pretii vinculum » (A.A.S., 1951, p. 737).

» Nous aimons à penser que la publication du document constituera une invitation persuasive à cultiver l'étude de la langue latine, à pénétrer à fond dans la sobriété substantielle des textes sacrés de la Liturgie, de l'Office Divin et des œuvres des Pères de l'Eglise, afin que nos prêtres, en cela aussi, puissent être des lampes ardentes et lumineuses, qui dispensent la lumière et la chaleur à l'esprit et au cœur des hommes ».

Le Pape achève son allocution en demandant à tous les prêtres présents, à tous ceux qui percevront « le battement de son cœur paternel », de remercier avec lui le Seigneur Jésus, de l'assistance accordée jusqu'ici dans la préparation du Concile.

« Nous voulons que pour chacun de nous les mois (qui viennent) soient des mois de sanctification. Auprès de la Chaire de Pierre, nous goûtons toute la suavité et comme la présence vivante du Bon Pasteur...

» Nous voici, ô Jésus, tous réunis autour de cette Chaire, sainte et bénie, de ton premier Vicaire sur la terre, agneaux et brebis de ton troupeau privilégié. Sauve-nous tous, nous qui unissons notre voix à la tienne, pour inviter nos frères séparés, qui sont cependant fils de ta Rédemption : O Jésus, sanctifie-nous toujours plus dans la vérité, et que tous ces frères qui sont nôtres écoutent ta voix et notre invitation, afin que s'accomplisse ton vœu : Elles (mes brebis) écouteront ma voix ; et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur » (Jn 10, 16).

**Le développement de l'étude du latin.** — (Constitution apostolique *Veterum Sapientia* du 22 février 1962. — *L'Oss. Rom.*, 23 févr. 1962. — *La Doc. cath.*, 1962, col. 361-367).

On vient d'entendre comment S.S. Jean XXIII avait présenté lui-même au clergé de Rome, dans l'audience du 22 février, la Constitution sur l'étude et l'usage du latin.

Le document peut se diviser en deux parties : la première expose les divers motifs pour lesquels l'Eglise attache une importance particulière au latin ; la seconde édicte des dispositions concrètes dans lesquelles cette estime se traduit.

Nous donnerons une analyse de la première partie et reproduirons intégralement la seconde.

La sagesse des anciens, notamment celle des Grecs et des Romains, est une sorte d'aurore de la vérité évangélique. Pères et Docteurs de l'Eglise se sont plu à voir dans les souvenirs glorieux de l'antiquité une annonce de celui qui devait être, en la plénitude des temps, la lumière de tout le genre humain. L'Eglise a accueilli ces enseignements, tels qu'ils se présentaient à elle sous le riche vêtement des langues grecque et latine. Elle a utilisé aussi d'autres langues, qui fleuraient en Orient et qui ont été conservées jusqu'à nos jours dans l'usage liturgique de ces régions.

Parmi toutes les langues, il en est une qui a contribué plus qu'aucune autre à la diffusion du christianisme. Le latin groupait sous l'autorité de l'empire romain un grand nombre de peuples. En devenant la langue propre du Siège Apostolique<sup>1</sup>, il fut conservé à la postérité, en même temps qu'il constituait un agent d'étroite union entre les nations chrétiennes.

Ce rôle pacificateur, le latin peut continuer à le remplir, puisqu'il est au-dessus de toutes les compétitions raciales et qu'il offre à tous les peuples un instrument de rapprochement.

1. Lettre de la S. Congrégation des Etudes du 1<sup>er</sup> juillet 1908 à l'épiscopat. *Ench. Cler.*, n. 820. Lettre *Unigenitus Dei Filius* de Pie XI, le 19 mars 1924. *A.A.S.*, XVI, 1924, 141.

La Constitution *Veterum Sapientia* s'inspire de la Lettre apostolique *Officiorum omnium* de Pie XI du 1<sup>er</sup> août 1922<sup>2</sup>. Ce document sur la formation des clercs traitait dans sa première partie, avec grande insistance, de l'importance de la connaissance du latin : « En effet, notait Pie XI, dès là qu'elle groupe en son sein toutes les nations, qu'elle est destinée à vivre jusqu'à la consommation des siècles,... l'Eglise, de par sa nature même, a besoin d'une langue universelle, définitivement fixée, qui ne soit pas une langue vulgaire ».

La Constitution *Veterum Sapientia* reprend et développe ce triple motif.

Puisque le Siège Apostolique exerce une autorité universelle il est très opportun qu'il puisse atteindre directement toutes les Eglises — celles au moins de rite latin — par l'usage d'une *langue universelle*.

De plus, cette langue doit être *immuable*, afin que l'exposé des vérités catholiques échappe aux fluctuations ou imprécisions des langues modernes. « Aucune de celles-ci ne pourrait servir de règle commune et stable pour juger du sens des autres ». Le latin, lui, est fixé, non seulement dans son vocabulaire premier, mais dans les termes ajoutés jadis pour répondre aux besoins du développement, de l'explication, ou de la défense de la doctrine.

Enfin, l'Eglise catholique, par la dignité même qu'elle tient de son origine divine, doit s'exprimer en une langue *non vulgaire*, mais pleine de noblesse.

La langue latine peut vraiment être appelée catholique<sup>3</sup>, puisqu'elle est consacrée par l'usage de la Chaire apostolique dans ses relations avec toutes les Eglises. Par ailleurs, sa connaissance rend possible l'étude des sources chrétiennes et rattache ainsi l'Eglise actuelle à celle du passé.

Si l'on se place au point de vue de la formation des intelligences, les Lettres classiques en général et le latin en particulier ont abondamment fourni les preuves de leur efficacité spéciale.

Pour tous ces motifs, l'on comprend que les Papes non seulement aient exalté l'importance du latin, mais en aient prescrit l'étude et l'usage aux membres de l'un et l'autre clergé et aient dénoncé les dangers de la négligence en cette matière. S.S. Jean XXIII déclare alors ses intentions : « Nous aussi, d'une volonté ferme, Nous Nous efforçons que l'étude et l'emploi de cette langue, rétablie en sa dignité, soient promus toujours davantage. En effet, comme de nos jours l'usage de la langue romaine a commencé à être mis en question en beaucoup d'endroits et comme de ce fait nombreux sont ceux qui cherchent la pensée du Siège Apostolique à ce sujet, Nous avons eu l'intention, par des Normes opportunes édictées en cet important document, de prendre les mesures pour que l'usage ancien et jamais interrompu de la langue latine soit conservé et que si, en quelque endroit, il était presque tombé en désuétude, il soit pleinement rétabli ».

Voici maintenant le texte original des huit points fixés par la Constitution.

« 1. Sacrorum Antistites et Ordinum Religiosorum Summi magistri parem dent operam, ut vel in suis Seminariis vel in suis Scholis, in quibus adulescentes ad sacerdotium instituantur hac in re Apostolicae Sedis voluntati studiose obsequantur omnes, et hisce Nostris praescriptionibus diligentissime pareant.

» 2. Paterna iidem sollicitudine caveant, ne qui e sua dicione, novarum rerum studiosi, contra linguam Latinam sive in altioribus sacris disciplinis tradendis sive in sacris habendis ritibus usurpandam scribant, neve praeiudicata opinione Apostolicae Sedis voluntatem hac in re extenuent vel perperam interpretantur.

» 3. Quemadmodum sive Codicis iuris Canonici (can. 1364) sive Decessorum Nostrorum praeceptis statuitur, sacrorum alumni, antequam studia proprie ecclesiastica inchoent, a peritissimis magistris apta via ac ratione congruoque temporis spatio lingua Latina accuratissime imbuantur, *hanc etiam ob causam, ne deinde, cum ad maiores disciplinas accesserint... fiat ut prae sermonis inscitia plenam*

2. A.A.S., XIV, 1922, p. 449-458, surtout 452-453.

3. Pie XI, *Ibid.*



*doctrinarum intelligentiam assequi non possint, nedum se exercere scholasticis illis disputationibus, quibus egregie iuvenum acuuntur ingenia ad defensionem veritatis*<sup>4</sup>. Quod ad eos quoque pertinere volumus, qui natu maiores ad sacra capessenda munia divinitus vocati, humanitatis studiis vel nullam vel nimis tenuem tradiderunt operam. Nemini enim faciendus est aditus ad philosophicas vel theologicas disciplinas tractandas, nisi plane perfecteque hac lingua eruditus sit, eiusque sit usu praeditus.

» 4. Sicubi autem, ob assimilatae studiorum rationem in publicis civitatis scholis obtinentem, de linguae Latinae cultu aliquatenus detractum sit, cum germanae firmaeque doctrinae detrimento, ibi tralaticium huius linguae tradendae ordinem reintegrari omnino censemus; cum persuasum cuique esse debeat, hac etiam in re, sacrorum alumnorum institutionis rationem religiose esse tuendam, non tantum ad disciplinarum numerum et genera, sed etiam ad earum docendarum temporis spatia quod attinet. Quodsi, vel temporum vel locorum postulante cursu, ex necessitate aliae sint ad communes adiciendae disciplinae, tunc ea de causa aut studiorum porrigatur curriculum, aut disciplinae eadem in breve cogantur, aut denique earum studium ad aliud reiciatur tempus.

» 5. Maiores sacraeque disciplinae, quemadmodum est saepius praescriptum, tradendae sunt lingua Latina; quae ut plurimum saeculorum usu cognitum habemus, *aptissima existimatur ad difficillimas subtilissimasque rerum formas et notiones valde commode et perspicue explicandas*<sup>5</sup>; cum superquam quod propriis ea certisque vocabulis iampridem aucta sit, ad integritatem catholicae fidei tuendam accommodatis, etiam ad inanem loquacitatem recidendam sit non mediocriter habilis. Quocirca qui sive in maximis Athenaeis, sive in Seminariis has profitentur disciplinas, et Latine loqui tenentur, et libros, scholarum usui destinatos, lingua Latina scriptos adhibere. Qui si ad hisce Sanctae Sedis praescriptionibus parendum, prae linguae Latinae ignorance, expediti ipsi non sint, in eorum locum doctores ad hoc idonei gradatim sufficiantur. Difficultates vero, si quae vel ab alumnis vel a professoribus afferantur, hinc Antistitum et Moderatorum constantia, hinc bono doctorum animo eae vincantur necesse est.

» 6. Quoniam lingua Latina est lingua Ecclesiae viva, ad cotidie succrescentes sermonis necessitates comparanda, atque adeo novis iisque aptis et congruis ditanda vocabulis, ratione quidem aequabili, universali et cum veteris linguae Latinae ingenio consentanea — quam scilicet rationem et Sancti Patres et optimi scriptores, quos *scholasticos* vocant, secuti sunt — mandamus propterea S. Consilio Seminariis Studiorumque Universitatibus praeposito, ut Academicum Latinitatis Institutum condendum curet. Huic Instituto, in quo corpus Doctorum conflatur oportet, linguis Latina et Graeca peritorum, ex variisque terrarum orbis partibus accessitorum, illud praecipue erit propositum, ut — haud secus atque singularum civitatum Academiae, suae cuiusque nationis linguae provehendae constitutae — simul prospiciat congruenti linguae Latinae progressioni, lexico latino, si opus sit, additis verbis cum eius indole et colore proprio convenientibus; simul scholas habeat de universa cuiusvis aetatis Latinitate, cum primis de christiana. In quibus scholis ad pleniorum linguae Latinae scientiam, ad eius usum, ad genus scribendi proprium et elegans ii informabuntur, qui vel ad linguam Latinam in Seminariis et Collegiis ecclesiasticis docendam, vel ad decreta et iudicia scribenda, vel ad epistolarum commercium exercendum in Consiliis Sanctae Sedis, in Curiis dioecesium, in Officiis Religiosorum Ordinum destinantur.

» 7. Cum autem lingua Latina sit cum Graeca quam maxime coniuncta et suae conformatione naturae et scriptorum pondere antiquitus traditorum, ad eam id-

4. P i u s X I, Epist. Ap. *Officiorum omnium*, 1 aug. 1922 : *A.A.S.*, XIV, 1922, 453.

5. Epist. S.C. Studiorum, *Vehementer sane*, 1 iul. 1908 : *Ench. Cler.*, n. 821.

circo, ut saepe numero Decessores Nostri praeceperunt, necesse est qui futuri sunt sacrorum administri iam ab inferioris et medii ordinis scholis instituantur; ut nempe, cum altioribus disciplinis operam dabunt, ac praesertim si aut de Sacris Scripturis aut de sacra theologia academicos gradus appetent, sit ipsis facultas, non modo fontes Graecos philosophiae scholasticae, quam appellant, sed ipsos Sacrarum Scripturarum, Liturgiae, Ss. Patrum Graecorum primiformes codices adeundi probeque intellegendi<sup>6</sup>.

» 8. Eidem praeterea Sacro Consilio mandamus, ut linguae Latinae docendae rationem, ab omnibus diligentissime servandam, paret, quam qui sequantur eiusdem sermonis iustam cognitionem et usum capiant. Huiusmodi rationem, si res postulaverit, poterunt quidem Ordinariorum coetus aliter digerere, sed eius numquam immutare vel minuere naturam. Verumtamen iidem Ordinarii consilia sua, nisi fuerint a Sacra Congregatione cognita et probata, ne sibi sumant efficere.

Extremum quae hac Nostra Constitutione statuimus, decrevimus, ediximus, mandavimus, rata ea omnia et firma consistere et permanere auctoritate Nostra Apostolica volumus et iubemus, contrariis quibuslibet non obstantibus, etiam peculiari mentione dignis.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XXII mensis Februarii, Cathedrae S. Petri Ap. sacro, anno MDCCCCLXII, Pontificatus Nostri quarto.

IOANNES PP. XXIII.

## Commission Centrale du Concile

**La 4<sup>e</sup> session de la Commission centrale du Concile, 20-27 février 1962.** — (*L'Oss. Rom.*, 21-28 février 1962. — *La Doc. cath.*, 1962, col. 373-394).

Nous avons déjà parlé, dans le dernier fascicule de la *N.R.Th.* (1962, p. 303), des premières réunions de la 4<sup>e</sup> session de la Commission centrale. Nous y revenons avec plus de détails et complétons le diaire de cette session.

Les quatre premiers projets émanaient de la Commission pour le gouvernement des diocèses.

*La répartition actuelle des diocèses* fait apparaître certaines lacunes. Il y a des diocèses trop grands, où il est presque impossible à l'évêque d'accomplir toutes ses tâches; il en est d'autres trop petits, qui manquent par le fait même de vitalité; certaines villes épiscopales sont d'un accès difficile et ne constituent pas dès lors des centres naturels de rayonnement; les limites elles-mêmes de certains diocèses impliquent des enclaves dans d'autres territoires. Un problème se pose donc qui doit être résolu en fonction de la mission même de l'Eglise.

*Les Conférences épiscopales* ou groupement des évêques d'une même nation se sont révélées extrêmement utiles. Depuis Pie IX jusqu'à Jean XXIII les Souverains Pontifes ont tous et à maintes reprises favorisé leur création et leur développement<sup>1</sup>.

De nos jours, ces conférences sont déjà établies en 44 pays, avec des Statuts approuvés par le Saint-Siège définitivement ou temporairement. Bien plus, on a senti l'opportunité de groupements plus vastes d'évêques appartenant à des pays voisins et où se posent les mêmes problèmes. C'est le cas du conseil épiscopal

6. Leo XIII, Litt. Encycl. *Providentissimus Deus*, 18 nov. 1893; *Acta Leonis XIII*, 13 (1893), 342; Epist. *Plane quidem intelligis*, 20 maii 1885, *Acta*, 5, 63-64; Pius XII, Alloc. *Magis quam*, 23 sept. 1951 : *A.A.S.*, 43 (1951), 737.

1. Cfr p. ex. Pie XII le 2 novembre 1954. — *N.R.Th.*, 1954, 1095.

latino-américain (C.E.L.A.M.) dont le siège est à Bogota et qui réunit des délégués des conférences épiscopales de l'Amérique latine<sup>2</sup>.

Pour augmenter l'efficacité de leurs assemblées périodiques, les Conférences ont généralement institué des Commissions spéciales, parfois un secrétariat.

*Les relations entre les évêques et les Congrégations romaines* constituent un autre point important de la bonne administration de l'Eglise locale, comme de l'Eglise universelle. Les évêques trouvent dans le recours à Rome, non seulement une occasion de reconnaître la primauté de Pierre, mais lumière, conseil, force. Le Siège Apostolique lui-même tire de ces relations le bénéfice d'une information plus vaste. Si le Pontife romain peut étendre ou restreindre la juridiction épiscopale, qui vient elle aussi immédiatement de Notre-Seigneur, c'est en vertu de la primauté qui lui a été donnée par le Christ et qui l'amène à se réserver certaines affaires majeures dans l'intérêt de l'Eglise. Mais les circonstances peuvent rendre opportuns des changements et déjà au premier Concile du Vatican des propositions avaient été faites pour que les évêques puissent exercer plus facilement tous leurs droits et devoirs selon les règles canoniques.

*Les relations entre évêques et curés*, tout en étant juridiques, doivent se rapprocher des relations de père à fils, de supérieur à collaborateurs nécessaires et fidèles. Le cœur, l'âme de la paroisse c'est le curé, qui est vrai pasteur et père spirituel du troupeau. Le curé est plus étroitement rattaché à l'évêque que les autres prêtres, mais l'évêque de son côté doit s'intéresser tout spécialement à ses curés et d'abord les choisir judicieusement.

Le problème si souvent discuté de l'inamovibilité doit être examiné à la lumière du principe majeur : le salut des âmes.

Dans la journée du 22 février, le cardinal Ciriaci a fait rapport sur deux projets préparés par la Commission de la discipline du clergé et du peuple fidèle.

*Les devoirs apostoliques du curé* peuvent se résumer en trois mots ; il est docteur, prêtre, pasteur. L'on voit sans peine tout ce qui est contenu dans chacun des points de ce programme.

Catéchisme, prédication en relation avec la vie sacramentaire et liturgique, préparation personnelle à ce ministère et adaptation aux auditeurs, recours à la collaboration des laïques, intérêt spécial porté aux écoles, tout cela relève de l'obligation d'enseigner.

Comme prêtre, le curé doit centrer la vie de ses fidèles sur le sacrifice eucharistique, en faciliter de toute manière la participation, donner une éducation liturgique. Bon Pasteur, il se fera tout à tous, s'intéressant aux besoins propres de chacun, mais gardant aussi le cœur ouvert aux grandes nécessités de l'Eglise.

*Les commandements de l'Eglise* portent principalement sur la sanctification des dimanches et jours de fête, l'abstinence et le jeûne, la confession et la communion annuelles. On peut constater que l'Eglise a facilité au cours des dernières années l'accomplissement de certains préceptes. On se tromperait en croyant que le Concile va renoncer à une tradition séculaire. S'il veut être une affirmation des valeurs spirituelles dans un monde matérialiste et hédoniste, il ne peut pas ne pas rappeler les commandements de l'Eglise. S'il estime opportun de les adapter, ce n'est pas tant pour les adoucir que pour faciliter leur accomplissement.

Le 23 et le 24 février, la Commission centrale a entendu quatre rapports de la Commission des Religieux, présentés par le cardinal Valerio Valeri. Le premier traitait des *Congrégations religieuses laïques* et plus précisément des Frères enseignants. Ils sont encore, grâce à Dieu, des dizaines de milliers ; mais il importe de souligner, comme le faisait déjà Pie XII dans une lettre du 31 mars 1954 au cardinal Préfet de la S. Congrégation des Religieux<sup>3</sup>, l'importance de cette voca-

2. Cfr *Rythmes du monde*, 1961, p. 194.

3. *A.A.S.*, XLVIII, 1954, 202-205. — *Rev. des Communautés Religieuses*, 1954, 69-71.



tion et ses mérites. Pareille mission réclame des maîtres bien formés, non seulement en sciences profanes, mais aussi en connaissances théologiques.

*Les Instituts séculiers* représentent une forme récemment approuvée (*Provida Mater*, 1947) de l'Etat de perfection. Plus exigeants que les simples associations de fidèles, plus souples que les Ordres ou Congrégations religieuses, les Instituts séculiers ont une tâche nettement apostolique : ils apportent au monde qui se paganise l'authentique perfection de l'Evangile.

Le problème des *vocations religieuses* est peut-être plus grave encore que celui des vocations sacerdotales, à cause des difficultés particulières que rencontrent l'éclosion, le premier développement et l'aboutissement de ces vocations. Aussi la Commission centrale a-t-elle eu à s'occuper des mesures à adopter pour découvrir et protéger des vocations, dont dépend pour une grande part le renouveau de vie chrétienne que l'on attend du Concile.

Le 24 février, le cardinal Valerio Valeri a présenté deux autres rapports sur les exigences de la perfection évangélique dans le monde contemporain. Il semble qu'on puisse résumer comme suit les devoirs essentiels des familles religieuses si nombreuses et diverses : d'une part se reporter à la *vigueur spirituelle des origines* par une vie vraiment fervente, en adaptant toutefois ce qui doit l'être en points secondaires ; d'autre part, tendre à un *travail en collaboration*, afin d'augmenter la puissance apostolique de l'immense armée des âmes consacrées.

Comme Président de la Commission des Etudes et des Séminaires, le cardinal Pizzardo a proposé les 24, 26 et 27 plusieurs projets importants.

Le problème des *vocations ecclésiastiques* est partout à l'ordre du jour et l'on estime qu'il faudrait 200.000 prêtres en plus pour répondre aux besoins des seuls catholiques, sans parler des nécessités incalculables des pays de mission. C'est un problème à la solution duquel tous doivent et peuvent contribuer d'une manière ou l'autre.

Toute connexe est la *question des séminaires*, puisque c'est là que le futur prêtre se forme spirituellement et intellectuellement. L'on sait le rôle qu'a joué le Concile de Trente en cette matière et l'insistance des Souverains Pontifes, dans d'innombrables documents sur la vie sacerdotale et sa préparation. Si les circonstances le suggèrent, il faut envisager la création de séminaires régionaux pour remédier aux imperfections éventuelles d'institutions diocésaines qui n'auraient ni assez de professeurs compétents, ni assez d'élèves. Les évêques d'un même pays pourraient adapter le programme d'études aux nécessités locales, compte tenu des règles générales en la matière.

*Les Universités ecclésiastiques* sont appelées à remplir une tâche de plus en plus importante pour la formation des futurs professeurs de Séminaires ou de scolasticats religieux. A elles peuvent se poser des problèmes de spécialisations.

*Les Universités catholiques* sont indispensables pour faire accéder les chrétiens aux degrés supérieurs de la culture en toutes branches du savoir humain. Elles sont actuellement au nombre de 37, avec un effectif total de plus de 150.000 étudiants. La préparation des professeurs, l'aide matérielle à fournir par les catholiques à l'enseignement universitaire sont des questions dont l'Eglise ne peut se désintéresser.

Les travaux de la IV<sup>e</sup> session se sont terminés par un rapport sur les préceptes de l'Eglise pour les catholiques orientaux.

Le Souverain Pontife, dans l'allocution finale, releva l'importance particulière des derniers thèmes traités : vocation et formation de saints prêtres « qui ne craignent rien d'autre que Dieu, qui n'espèrent rien de personne sinon de Dieu » (S. Bernard, *De consideratione*, IV, 6).

E. B.

## Bibliographie

### DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

*Lexikon für Theologie und Kirche*, begründet v. M. BUCHBERGER, 2<sup>e</sup> édit. Band VI : *Karthago bis Marcellino*. Fribourg-en-Br., Herder, 1961, 26 × 18 cm., 16 p., 1376 col., 24 reprod., 10 cartes. Prix : 77 marks cartonné ; 86 marks relié.

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 86-104. 3<sup>e</sup> édit., Tübingue, J. C. B. Mohr, 1961, 28 × 20 cm., 1726 col., XXXI p. Prix : 4,20 marks par fasc.

Les fascicules ou volumes des deux grandes encyclopédies religieuses allemandes, catholique et protestante, le *Lexikon für Theologie und Kirche* et *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* se succèdent avec une régularité presque parfaite. Le tome 6 du *Lexikon* embrasse les lettres K (*Kartago*), L et M (jusqu'à *Marcellino* inclusivement), ce qui l'amène plus qu'à mi-route. Le tome 5 de *Die Religion*, nous conduit de la lettre P (*Pacca*) jusqu'à S (*Sexualpädagogik*), ce qui nous rapproche considérablement de son achèvement. Ces deux ouvrages standard n'ont plus à être présentés comme tels. Il peut suffire d'éclairer seulement le lecteur sur quelques-unes des particularités des deux volumes ici annoncés. Le tome 6 du *Lexikon* est particulièrement riche de vocables importants autour desquels se cristallisent nombre de composés ou d'expressions apparentées. Nous signalerons en particulier *Katholisch*, *Kind* et *Kirche*. Ainsi trouvons-nous : Katholische Aktion, - Bewegung, - Jugend, Reform Katholizismus, Katholizität, presque toutes, formules appliquées à l'Eglise de Rome dont le terme « catholique » est une des désignations habituelles. Au vocable *Kind* s'accroissent ceux de Kinderfürsorge, - garten, - kommunion, - predigt, - seelsorge, - taufe, par quoi se marque la particulière attention de la pastorale à l'endroit de l'enfant. Mais le vocable le plus richement doté est certainement celui de *Kirche*, autour duquel s'agglutine un tel essaim de termes dérivés ou apparentés que nous renonçons à les signaler dans leur totalité. L'idée de l'« Eglise » se trouve ici confrontée dans ses éléments les plus essentiels : théologie (*Kirche*) ; structure hiérarchique, communautaire, fonctionnelle (*Kirchen-gemeinde*, - gliedschaft, - amt) ; histoire (*Kirchengeschichte*) ; discipline et droit (*Kirchenrecht*, - bann, - ordnungen, - steuer, - strafen, - verfassung, - vermogen, - zucht) ; liturgie et pastorale (*Kirchenjahr*, - lied, - musik, - katechese), etc., à quoi l'on ajoutera un article important et fortement illustré sur la Kirchenbau, un autre sur la Kirchenstaat (Etats Pontificaux), et un autre encore sur Kirche und Staat (relations entre l'Eglise et l'Etat). D'un intérêt particulièrement actuel est aussi l'article *Konzil*. — Le tome 5 de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* nous est apparu au moins aussi dense, si pas plus même, que ses devanciers, en particulier pour ce qui concerne les articles de caractère doctrinal, souvent largement traités (*Prädestination*, *Präexistenz*, *Priestertum*, *Propheten*, *Protestantismus*, *Psalmen*, *Psychologie*, *Recht*, *Rechtfertigung*, *Reformation*, *Reich Gottes*, *Religion*, *Sakramente*, *Schöpfung*, *Schriftauslegung*, etc., etc.). Même les vocables *Papst und Primat*, *Papsttum* et autres relatifs à l'autorité pontificale ont été exposés assez longuement et cela non seulement selon la manière de voir protestante et luthérienne, mais aussi catholique. L'encyclopédie est aussi fort ouverte aux problèmes d'actualité et de pastorale. On y trouvera par exemple les statistiques du clergé protestant en Allemagne (Pfarrer), l'état des dernières découvertes scientifiques (Qumran, Relativitätstheorie), ou des tendances théologiques récentes même chez les catholiques (Reformkatholizismus), la position de l'Egli-

se vis-à-vis des partis politiques (Politik, Parteien), etc. Des articles comme *Rumanien* ou *Russische Sekten, Russland* nous ont aussi enrichis par de nombreux détails concrets difficiles à trouver ailleurs. D'un tel tableau d'ensemble se détache l'impression d'une entreprise fort bien conduite, et dotée, en particulier, d'excellentes antennes pour repérer tout ce qui dans les situations actuelles, multiples et variées, du christianisme, mérite d'être recueilli et communiqué. Largement ouverte à la tolérance et à l'œcuménisme, l'encylopédie ne cesse pas pour cela de tenir les positions doctrinales traditionnelles du protestantisme luthérien et allemand. Il nous reste à souhaiter son prompt achèvement et surtout l'adjonction de Tables que nous aimerions très fouillées et complètes. Car bien des renseignements, susceptibles de rendre service, ne sont actuellement accessibles qu'à ceux qui prennent la peine de parcourir le texte, page par page, et pratiquement donc restent ignorés du plus grand nombre. Ce serait dommage qu'après un tel effort pour les rassembler et les publier, ils restassent inexploités faute d'être aisément accessibles.

Ch. Martin, S. J.

*Reallexikon für Antike und Christentum*. Fasc. 36-38 : *Entwicklung* (Forts.)-*Epitome*. Stuttgart, Hiersemann, 1961, 28 × 20 cm., col. 481-960. Prix : 42,50 marks.

*Jahrbuch für Antike und Christentum*. Jahrgang 3. 1960. Münster, Aschendorff, 1961, 28 × 20 cm., 160 p., 10 repr., 24 ill. Prix : 19,50 marks broché; 22,50 marks relié; en souscription : 16,40 et 19,40 marks.

Trois articles se partagent les deux tiers de ces trois fascicules du RAC : *Epiktet* (col. 599-681), *Epikur* (col. 681-818), et *Epiphanie* (col. 832-909). Une dizaine d'autres occupent le tiers restant : *Entwicklung*, *Enzyklopädie* (genre littéraire), *Ephesia grammata* (termes grecs inintelligibles, à la prononciation desquels on attribuait une puissance magique), *Ephraem Syrus*, *Epidaurus*, *Epigramm*, *Epiklesis* (invocation, appel; chez les païens, surtout dans la prière à la divinité; chez les chrétiens, surtout dans la prière liturgique et en particulier le culte eucharistique), *Epilepsie*, *Epiphanius von Salamis*, *Epithalamium*, *Epitome* (genre littéraire). Les articles *Epiktet* et *Epikur*, surtout si on leur ajoute celui sur *Entwicklung* (développement, évolution progressive; étudié principalement dans la philosophie grecque depuis Platon et Aristote jusqu'au néoplatonisme) sont d'ordre nettement philosophique et des plus importants pour situer le christianisme dans ses rapports à deux des principaux courants philosophiques très vivaces en ses premiers siècles d'existence. Spanneut, à qui l'on doit l'article *Epiktet*, a publié assez récemment un ouvrage entier sur le stoïcisme et les Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (cfr *N.R.Th.*, 1960, 422-423). Son présent article après avoir exposé la vie, l'œuvre, la doctrine et l'influence d'Epictète dans les milieux païens, reprend et poursuit cette étude jusqu'au Moyen Age tant en Orient qu'en Occident, mais en la limitant au coryphée de l'Ecole, Epictète. Une influence positive sérieuse de celui-ci en Occident ne paraît pas démontrée; pour l'Orient, le jugement devrait être plus nuancé, en particulier pour ce qui concerne les milieux monastiques. L'article *Epikur* de W. Schmid est construit sur le même plan que celui sur Epictète. Cette unité de composition des articles est de nature à fort faciliter leur consultation, ceci soit dit en passant. L'auteur s'étend d'abord, lui aussi, et longuement, sur la vie, l'œuvre, l'enseignement et l'influence d'Epicure sur les milieux païens. Mais Epicure, à la différence d'Epictète, a surtout été « combattu », et énergiquement, par l'ensemble des Pères, tant grecs que latins (Justin, Lactance, Ambroise, etc.). L'auteur examine les formes prises par cette polémique. Il termine par l'examen du problème d'affinités possibles entre le christianisme et certaines doctrines (sotériologie) ou pratiques de l'épicurisme (repas de *memoria*, etc.). Sa réponse est négative. L'article *Epiphanie* se développe dans une autre ligne. Ce concept est de première importance dans l'histoire de la religion. Les apparitions ou manifestations divines ou surnaturelles se retrouvent dans toutes les formes de religion antiques (et parfois singulièrement dénaturées ou altérées par la crédulité,



la magie, etc.): égyptienne, assyro-babylonienne, iranienne, crétoise, grecque, romaine. Dans le judaïsme les théophanies jouent un rôle fondamental. L'« épiphanie » répond à de multiples aspirations religieuses dont la principale est certainement l'« approche divine » ou de la réalité surnaturelle, par laquelle souvent s'opère le salut; cette approche se réalise sous de multiples formes. Dans le christianisme, le Nouveau Testament montre deux classes très différenciées d'épiphanies: les historiques et les eschatologiques (ces dernières sont propres au christianisme). La littérature chrétienne, surtout l'hagiographique, montre une extension considérable du phénomène: apparitions du Christ, des anges, des démons, des Apôtres et des saints, de la croix, manifestations sous forme de feu, de colombe, visions, auditions, etc. L'épiphanie a naturellement trouvé dans la liturgie une grande richesse d'expression, dont la fête de l'Epiphanie est sans doute l'exemple le plus notoire.

On trouvera dans le tome III du *Jahrbuch für Antike und Christentum* plusieurs articles complémentaires au RAC: *Aphrahat* (contacts tendus avec le judaïsme); *Apophoreton* (présents remis aux hôtes d'un repas pour être emportés par eux); *Abecedarius*. Mais les autres articles du *Jahrbuch* contiennent tous aussi des contributions, certaines importantes, au même sujet. Troisième *Beitrag zur Geschichte des Kreuzzeichens* de Fr. Jos. Doelger (†) (La graphie d'une croix droite pour signifier en abrégé le nom du Christ, ou le nom de Jésus). Note sur le tombeau de Goliath d'après les récits de voyageurs anciens (Opelt); Rapprochements entre des calendriers commémoratifs païens et chrétiens: un calendrier de *dies natales* païen, provenant d'Ostie, deux calendriers chrétiens de *dies depositionis*, de Rome. Quand a-t-on commencé à célébrer officiellement, à Rome, la mémoire des martyrs et des évêques? (Stuiber). Réminiscences du culte d'Apis chez certains auteurs chrétiens (Hermann). Interprétation appuyée par de nombreux exemples d'un texte de Clément d'Alexandrie (*Pédag.*, 3, 59, 2) sur les représentations qu'un chrétien pouvait fort naturellement faire graver sur un sceau (colombe, poisson, bateau avec voiles déployées, lyre, ancre de navire) (Eizenhöfer). Sociologie de la prostitution dans le monde antique, mesures de l'Etat chrétien pour limiter le mal (documentation étendue) (Herter). Deuxième suite de Klauser à l'étude sur les premiers développements de l'art chrétien (interprétation du groupe « Pasteur » = *Philantropia* et « Orante » = *Pietas*, que l'on trouve représenté sur des sarcophages d'époque impériale tant païens que chrétiens, parfois en conjonction, mais le plus souvent non, avec une scène de lecture). Note de Jacques Moreau sur la Passion des trijumeaux. Enfin notule de Klauser sur le thème de la tenture placée devant le trône de Dieu, dans la tradition juive tardive.  
Ch. Martin, S. J.

*Polybios-Lexikon*. Edit. A. MAUERSBERGER. Band I. Lief. 2 (δ-ζ). Berlin, Akademie-Verlag, 1961, 24 × 17 cm., col. 409-1094. Prix: 76 marks.

Nous avons annoncé la parution du premier fascicule du *Polybios-Lexikon* (cfr *N.R.Th.*, 1958, 96). Le deuxième fascicule sort de presse à cinq années de distance, mais il marque un progrès appréciable: col. 410 à 1094, lettres δ à ζ. Comme il s'agit d'un lexique *complet*, ou tout au moins moralement tel (ne sont pas recensés en totalité le *καὶ*, les articles et quelques particules), on ne s'étonnera pas de voir consacrer à des vocables comme δέ, διά, εἰμι, εἰς, ἐκ, ἐν, ἔχω, etc. entre 10 à 20 colonnes (maximum ἐπὶ: 32 colonnes). Ce n'est certes pas le contenu classifié sous ces vocables qui retiendra généralement l'attention, encore qu'il soit pour les spécialistes en grammaire et syntaxe, d'une utilité certaine, surtout pour ceux qui s'appliqueront à relever les particularités de la grammaire de Polybe. Ceux-ci se trouveront débarrassés d'un souci majeur: celui de rassembler la documentation sans laquelle leur étude est impensable. Mais c'est plus fréquemment l'aspect lexicologique du répertoire qui attirera la considération soit qu'il faille déterminer le sens du mot jusque dans ses nuances, ou encore établir sa fréquence d'emploi chez Polybe en vue de souligner les particularismes de son style. Du point de vue des études sur la grécité chrétienne, il va de soi que peu de chose pourra en être retiré: les rapports de Polybe avec le grec des chrétiens ne peuvent être que lointains. Polybe est un auteur préchrétien (il a

vécu au II<sup>e</sup> siècle avant J.C.), et dont l'œuvre est essentiellement historique (il a écrit des *Historiae* en quarante Livres dont cinq seulement sont entièrement conservés. Elles relatent les événements survenus de 268 a.Chr. à 145/144 a.Chr.). Tout cela écarte assez fortement son trésor de mots de celui des Pères de l'Eglise, ou même de celui des auteurs philosophiques païens qui leur sont contemporains. Un coup d'œil rapide sur le *Lexikon Athanasianum* de G. Müller, le seul lexique complet que nous possédions d'un auteur chrétien important, suffirait à montrer la chose. Quelques rares termes, et maigrement représentés, comme δαίμων, δεσπότης, δημιουργός, δῆμος, διακονέω, δόξα, δύναμις ἐκκλησία, ἐξουσία, etc. pourraient être à la rigueur comparés avec le vocabulaire chrétien. Et le seul intérêt de leur comparaison serait sans doute d'aider à reconstituer le rapport et, dans certains cas, le passage du sens profane au sens religieux. Dans le fait donc, le *Polybios-Lexikon* rendra surtout service, et incontestablement là, aux études historiques et philologiques profanes. Son exhaustivité en fait un instrument de travail de premier ordre. Ne pourrait-on ajouter, enfin, que sa publication souligne à sa manière la cruelle lacune qui paralyse si fortement les études sur la grécité, tant profane que religieuse, d'époque antique ou byzantine : l'absence d'un *Thesaurus linguae graecae* qui soit comme le pendant du *Thesaurus linguae latinae* et des glossaires latins médiévaux actuellement en cours<sup>1</sup>?

Ch. Martin, S. J.

*Mittelateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert.*  
Band I. Lief. 2-4. *Addebeo-angina*. Munich, Beck, 1960-1961, 28 × 21 cm., col. 161-640. Prix : 15 et 20 et 20 marks.

*Novum glossarium Mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC edendum curavit consilium academiæ consociatarum.* Edit. Fr. BLATT. *Meabilis-Miles*. Copenhagen, E. Munksgaard, 1961, VIII p., col. 281-488. Prix : 55 cour. (en souscription : 50 cour.).

Le but et l'extension de ces deux Lexiques de la latinité du Moyen Age ont déjà été présentés dans leurs grandes lignes (cfr *N.R.Th.*, 1959, 1106-1107). Depuis lors, trois nouveaux fascicules ont paru dans le *Mittelateinisches Wörterbuch* qui atteint maintenant, au terme de son quatrième fascicule, la colonne 640 et dépasse le milieu de la lettre A (*Angina*). Le *Novum glossarium* a progressé d'un nouveau fascicule, poursuivant la lettre M jusque *Miles* inclusivement, totalisant jusqu'à présent pour cette lettre 487 colonnes. Les progrès réalisés sont donc relativement lents de part et d'autre, et cette lenteur rend assez malaisé au recenseur l'examen du contenu qui ne dépasse guère encore la moitié d'une lettre de l'alphabet (sauf la lettre L achevée en un fascicule pour le *Novum Glossarium*). Pour qui sait les difficultés des entreprises de ce genre, on ne peut pourtant espérer mieux. Le *Thesaurus linguae latinae* ne dépasse pas ce rythme de progression, loin de là. Peut-être y aurait-il moyen d'activer la parution des deux lexiques en poursuivant simultanément la publication de deux ou trois lettres assez distantes l'une de l'autre. C'est le cas pour le *Thesaurus linguae latinae*, et ce le fut aussi pour la *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa-Kroll, etc. Mais cela suppose des ressources d'argent et de personnel accrues. Quoi qu'il en soit, l'étalement de la parution des lexiques sur de nombreuses années pose aux éditeurs des problèmes supplémentaires et assez épineux. En voici un qui se fait sentir pour les présents. Le dépouillement de la documentation de base est encore loin d'être achevé surtout en ce qui concerne le *Novum glossarium* dont l'aire géographique recouvre la latinité de l'Europe occidentale, à l'exclusion des pays germaniques, secteur réservé au *Mittelateinisches Wörterbuch*. Ce dépouillement entrepris par les Comités nationaux, est

1. La grécité des auteurs chrétiens, en particulier, est lamentablement desservie. Je sais que le premier fascicule du *Patristic Greek Lexicon* d'Oxford est sorti de presse, et que c'est là un premier effort estimable et méritoire. Mais par ses limitations mêmes il ne répond encore qu'imparfaitement au vœu que nous énonçons ici.

plus ou moins avancé selon les pays mais il progresse. Il y a plus : Beaucoup d'œuvres latines du Moyen Age n'ont pas encore été publiées mais restent enfouies dans les manuscrits (ce qui n'est guère le cas pour celles de l'antiquité). Il faut donc s'attendre à la publication de nombreux inédits dans un temps plus ou moins rapproché. Ainsi donc de par leur étalement chronologique, ces lexiques sont exposés à être basés sur une documentation *mouvante*. Déjà les éditeurs du *Novum glossarium* nous font savoir dans le fascicule *Meabilis-Miles*, que les articles du présent fascicule ont une base plus large que « celle qui a servi aux articles en L » et « qu'un Index complété et refondu sera publié après le dernier des fascicules en M ». Si nous attirons l'attention sur ces faits ce n'est certes pas pour déprécier la valeur de ces lexiques. Elle reste inestimable, et sans doute, l'apport des nouvelles sources ne transformera pas profondément la physionomie des articles. Nous voulons simplement faire connaître à nos lecteurs la complexité des problèmes que pose la confection des instruments de travail, qu'ils sont amenés à consulter constamment, avec la dernière aisance et sans le moindre souci. Tant le *Novum glossarium* que le *Mittelateinisches Wörterbuch* sont indispensables à toute bibliothèque de niveau scientifique qui s'intéresse au Moyen Age.

Ch. Martin, S. J.

H. AURENHAMMER. — *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Lief. 3: *Antonius Eremita (Schluss) bis Augustus und die Sybille von Tibur*. Vienne, Br. Hollinek, 1961, 22 × 16 cm., p. VIII et 161-272.

L'histoire ecclésiastique, l'hagiographie, mais aussi et surtout l'art et le folklore religieux continueront à profiter largement du répertoire d'Aurenhammer. Le sujet principal des articles est toujours fourni par des saints (Antoine l'Ermite, Antoine de Padoue, Apollinaire de Ravenne, Apolline, Apôtres, Athanase, Augustin), mais on y trouvera aussi nombre de pages consacrées à la Communion des Apôtres, la résurrection du Christ, celle de Lazare, au thème de l'œil de Dieu. Spécialement approfondi est l'article sur l'Apocalypse (pp. 176-207) où sont énumérés et rapidement décrits les thèmes (une bonne soixantaine) que l'Apocalypse a suscités et qu'on retrouve traités dans les différents types de manuscrits latins miniaturés d'époque romane (type espagnol de Beatus, type italien, français) et gothique. Le philosophe Aristote et l'empereur Auguste, si peu chrétiens l'un et l'autre, ont pourtant aussi trouvé leur place dans le répertoire. Le premier le doit surtout à sa renommée acquise dans les milieux philosophiques à partir du XIII<sup>e</sup> siècle et aussi à la légende de Phyllis, le second, à son nom directement rattaché à la naissance du Christ tant par l'époque de son règne que par son décret de recensement.

Ch. Martin, S. J.

J. GRÜNDLER. — *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*. I-II. 2 vols, Vienne, Herder, 1961, 23 × 15 cm., XXII-221\* p., 1380 col. Prix : 440 S.

Un répertoire de consultation et d'orientation. Selon toute vraisemblance, de loin le plus complet de ceux parus jusqu'ici. Le but de cet ouvrage est de fournir un résumé sur toutes les églises et les sectes existant à l'heure actuelle sur toute la face du globe et se rattachant, au moins de loin, au christianisme. Les sectes purement historiques, comme les Donatistes, s'y trouvent aussi (mais nous n'avons trouvé trace ni des Albigeois ni des Vaudois). Il y a en tout 2659 numéros. Pour chacun d'eux, on donne les renseignements suivants (dans la mesure où l'auteur est parvenu à les recueillir) : l'adresse du centre principal ou de l'organisation centrale de cette église ou secte; un résumé des grandes lignes de son histoire; les principaux points de sa doctrine; les rouages essentiels de son organisation. Les associations et groupements qui réunissent plusieurs églises ou sectes sont également mentionnés. Ces 2659 fiches signalétiques sont plus ou moins longues, d'après l'importance des groupements étudiés et l'abondance des détails connus : cela varie entre une ligne et une dizaine de pages. A la fin de cette nomenclature, figure une « partie statistique », donnant pour chaque groupement le nombre des lieux de culte, des membres, des adeptes, des ministres de chaque



sexe, dans chaque pays où il est représenté. Ainsi, p. ex., le n° 1713 « Mennonite Church in India » compte 24 lieux de culte, 1530 membres, 2311 adeptes, 9 pasteurs indigènes et 13 blancs, 72 autres ministres du sexe masculin et 56 du sexe féminin. N'allons toutefois pas croire que des renseignements de cette nature se trouvent au complet pour les 2659 groupements. Sur les 118 groupements commençant par Africa ou African, onze seulement ont fourni quelques statistiques. Encore sont-elles souvent incomplètes. Et que dire de la valeur de celles qui sont données? Ainsi l'Eglise catholique romaine de rite latin figure pour la Belgique avec les chiffres suivants : 4772 lieux de culte; 8.718.590 adeptes; 15.602 prêtres; 5.794 religieux; 43.389 religieuses, 1 cardinal, 12 évêques; pour la France : 44.858 lieux de culte; 37.362.127 adhérents; 50.377 prêtres; 6.690 religieux; 116.068 religieuses; 3 cardinaux, 14 archevêques, 91 évêques. Quant à la cité du Vatican, elle ne compterait en fait de ressortissants revêtus de la dignité épiscopale qu'un pape, deux cardinaux, un patriarche, 3 archevêques et 3 évêques. Tout à la fin de l'ouvrage, une série d'index et de registres rendront les plus grands services. Par exemple, l'index systématique qui range les divers groupements dans des ensembles génériques. Par contre, le répertoire bibliographique est plutôt sommaire. Nous y avons cherché en vain l'excellent ouvrage que le P. Chéry publia, voici deux ans, dans la Collection Rencontres (n. 44). S'il s'en était servi, il aurait pu enrichir encore son répertoire de quelques groupements qu'il semble avoir omis (à moins qu'il ne les ait cités là où nous n'avons pas pensé aller les chercher), tels les Antoinistes, la secte de la Sœur Gaillard, celle des Amis spirituels, de nombreux mouvements Pentecôtistes, le groupement Amour et Vie, etc. Mais, tel qu'il est, ce répertoire est déjà digne de la plus grande admiration.

R. Mols, S. J.

### LITURGIE

M. SCHMAUS et K. FOERSTER. — *Der Kult und der heutige Mensch*. Munich, M. Hueber, 1961, 21 × 15 cm., 355 p. Prix : 18 marks.

Dans le cadre du Congrès eucharistique mondial de Munich 1960, Mgr M. Schmaus avait organisé et présida une session de sciences théologiques sur le thème : le culte et l'homme d'aujourd'hui. Dix conférences et plus de vingt communications formèrent l'armature solide, un peu massive de ce congrès. Un an après, elles paraissent grâce aux soins du Professeur Foerster. La conférence inaugurale sur le sens et les problèmes du culte revenait au P. Jungmann. Grâce à l'obligeance de l'auteur et des organisateurs, nous avons pu en publier la traduction française (*N.R.Th.*, 1960, p. 823-839). Une première série de rapports concerne le culte dans les religions non chrétiennes : Bouddhisme (Dumoulin, Hasumi), Confucianisme (Choi), Hindouisme (Staffner), Islam (Abd-el-Jalil). Une part importante est accordée au sentiment religieux des Japonais (Roggen-dorf, Schiffer, Shinada, Gartmann), pays dans lequel l'Allemagne soutient l'effort missionnaire. Le P. Ohm traite des religions africaines et le P. Latapi des cultes mexicains. En un temps où le monde sent peser la menace du matérialisme athée il était nécessaire de souligner les valeurs positives que recèlent les religions asiatiques et la recherche du vrai Dieu dans les cultes non-chrétiens. Une deuxième série de conférences traite du culte chrétien. Ici encore on peut apprécier le souci œcuménique des organisateurs de ce congrès : ils firent appel à des représentants de l'église orthodoxe et de la religion juive et suscitèrent le beau témoignage du Professeur Schlinck sur le culte dans la théologie protestante évangélique. Quant au culte catholique, divers problèmes furent abordés : explications récentes de la présence du mystère du Christ dans le culte (Piolanti), sens cultuel des signes eucharistiques (Pascher), rapport du culte à la conscience religieuse (Delhaye) et à la psychologie des profondeurs (Matussek). Plusieurs rapports traitent de la situation particulière du culte catholique dans les pays d'Amérique latine (Babino, von Hildebrand), en Amérique du Nord (Knoepfle) et en Espagne (Alfayate). La troisième section de ce recueil envisage le culte face au monde contemporain et aux transformations profondes que lui font subir la technique et la socialisation (Schmidt, Dolch, Monzel, Höffner). En particu-

lier, les régimes totalitaires, pour s'assurer une adhésion de tout l'homme, ont habilement mobilisé toutes les aspirations religieuses inassouvies (Vodopivec, Pfister). Dans ces perversions du culte authentique que sont les baptêmes civils, les professions de foi politique, les ordinations des militants, n'avons-nous pas une tragique contre-épreuve de ce fait que le sens religieux et le besoin de le traduire dans le culte sont profondément enracinés au cœur de l'homme? Dans sa conférence de clôture, Mgr Schmaus montre la place du culte comme accomplissement d'une humanité véritable qui se refuse à être réduite à la condition du travailleur ou du citoyen. De l'ensemble de ce congrès se dégagent aussi de multiples réflexions sur notre culte chrétien. Il faut sauvegarder la vérité, la simplicité et l'universalité de ses signes à travers lesquels Dieu parle et l'homme répond; ainsi le culte chrétien n'aura pas pour un japonais ou un africain ce caractère étrange et étranger qui parfois le laisse interdit ou lui fait préférer les symboles plus expressifs de sa religion native. Il faut surtout que le culte, évitant toute perversion au contact d'un monde où le rythme de l'existence est de plus en plus marqué par les nécessités impérieuses du travail et des loisirs, soit animé d'une foi vivante pour accueillir dans son mouvement qui l'emporte vers Dieu et suscite en Lui une humanité fraternelle, toute âme de bonne volonté qui cherche Dieu et le salut dans la droiture de son cœur.

J. Bouvy, S. J.

G. MERCIER, O.S.B. — *La liturgie, culte de l'Eglise*. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 19 × 14 cm., 348 p. Prix : 150 FB.

S'inspirant de la célèbre définition de la liturgie donnée par le Pape Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei*, Dom Mercier a écrit un livre bienfaisant qui se recommande par sa clarté, sa doctrine sûre et la piété sincère qui l'anime. L'auteur connaît les meilleurs livres et articles de spiritualité et de pastorale liturgiques parus dans les cinquante dernières années et les cite souvent largement. Son livre n'est ni une histoire de la liturgie, ni la description détaillée de ses rites, ni un exposé du mouvement liturgique actuel, tout cela a déjà été fait et est supposé connu; mais une réflexion sur les principales manifestations du culte ecclésial comme lieu et temps de la prière du corps mystique du Christ, de croissance de l'Eglise et de sanctification de ses membres. Dans cet esprit, l'A. traite successivement de la prière liturgique, des principes fondamentaux et des éléments constitutifs du culte, enfin brièvement des dévotions non liturgiques. La seconde partie est la plus importante. Il y est question de la messe, des sacrements et des sacramentaux, de l'office divin, du chant sacré, de la Bible dans la liturgie, de l'année liturgique. Relevons la présence de deux chapitres dans lesquels se révèlent les progrès faits récemment dans le domaine de la pastorale liturgique : l'un sur la prédication comme élément du culte et l'autre sur l'assemblée liturgique.

J. Bouvy, S. J.

L. BOPP. — *Liturgie und Kerygma*. I. *In spiritu et veritate*. Das liturgische Mysterium und seine Verkündigung. Ratisbonne, Fr. Pustet, 1960, 21 × 13 cm., xvi-470 p. Prix : 12,50 marks cartonné; 14,50 marks relié.

Dernier paru mais logiquement le premier d'une série de quatre volumes sur la liturgie et le kérygme, ce livre s'ouvre par une introduction générale qui est un traité théorique de la prédication liturgique (p. 5-147). L'A. en retrace brièvement l'histoire, en expose ensuite la nature, le sens et le but, les principes généraux, les avantages et les limites; il distingue la brève homélie occasionnelle et la catéchèse continue et rappelle utilement que la prédication liturgique ne supprime pas d'autres formes traditionnelles de prédication. Ayant lui-même pratiqué ce qu'il enseigne, il se montre très au fait des attentes de ses auditeurs et des qualités requises du prédicateur. Dans une seconde partie, L. Bopp présente 67 nouvelles homélies liturgiques par lesquelles il veut combler certaines lacunes des volumes parus précédemment et qui offraient des suites d'homélies sur l'année liturgique, les sacrements et les sacramentaux. Le plan de ces homélies est clair,

le ton simple et direct ne refuse pas l'anecdote tirée de l'hagiographie ou de la vie présente; mais l'auteur vise surtout à faire vivre par ses auditeurs les fortes expressions de la liturgie elle-même.

J. Bouvy, S. J.

F. DELL'ORO, Salésien. — *La semplificazione delle rubriche*. Note storico-rubricali. Naples, d'Auria, 1960, 22 × 15 cm., 24-xx-485 p. Prix : 2.000 lire.

Ouvrage en partie malchanceux, puisque sa sortie de presse a coïncidé avec la promulgation du nouveau code des rubriques en août 1960. En dernière minute, l'A. a pu insérer un fascicule de 24 pages donnant l'essentiel du document avec références à son livre. Malgré ce coup du sort, le travail considérable que s'est imposé le P. Dell'Oro conserve tout son mérite et son intérêt. Il consiste en un commentaire fort détaillé du décret *Cum nostra* du 23 mars 1955 sur la simplification des rubriques suivi point par point : normes générales, simplification du calendrier, oraisons et commémoraisons, simplification du bréviaire, variations dans le missel. Chacun de ces chapitres est traité selon une méthode précise : rappel des éléments historiques qui expliquent la naissance et l'évolution de telle rubrique; état de la question avant 1955 avec une attention spéciale aux réformes déjà introduites depuis Pie X; exposé des dispositions du décret de 1955 à la lumière des commentaires qui en ont été faits et des nombreuses réponses de la S.C. des Rites de 1955 à 1958; mise en lumière des principes contenus implicitement dans les dispositions; jugement de valeur sur les avantages et les inconvénients d'un décret qui dans l'esprit même de ses rédacteurs apparaissait comme une phase transitoire à l'intérieur d'une réforme générale actuellement en cours d'élaboration. Si bien que, par l'abondance de ses détails historiques, de ses références bibliographiques et de ses tableaux soigneusement présentés, même s'ils nous apparaissent déjà comme les témoins d'un autre âge, ce livre reste un instrument de travail précieux, puisque la plupart des dispositions de 1955 sont passées dans le nouveau code. Il s'adresse surtout aux spécialistes. On souhaiterait vivement une refonte. Mais la prudence recommande d'attendre le prochain Concile.

J. Bouvy, S. J.

Mgr M. MICHAUD. — *Les livres liturgiques. Des sacramentaires au missel*. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX<sup>e</sup> siècle, 108. Paris, Fayard, 1961, 19 × 14 cm., 112 p. Prix : 4 NF.

Le seul ouvrage de cette collection qui traite des livres liturgiques voit son objet singulièrement restreint par le sous-titre. Il n'y sera donc quasiment pas question des rituels, pontificaux, bréviaires, lectionnaires, etc. Encore faut-il, après de longues pages sur les sources archaïques du missel et la langue liturgique, dépasser la moitié du livre pour entendre parler des sacramentaires. La genèse et l'évolution de ceux-ci nous sont décrites sur la base des meilleurs travaux récents, mais de façon assez extérieure : on est mieux renseigné sur les sources manuscrites et les filiations textuelles que sur la valeur religieuse et la diversité d'expression de la prière publique de l'Eglise au cours des siècles. Le propos de l'A. s'égare trop souvent dans l'anecdote et la minutie des rubriques. Le dernier chapitre, hâtivement rédigé, traite de l'œuvre du concile de Trente et se clôt sur la nomenclature des livres liturgiques édités sur son ordre. Dans cette collection destinée à intéresser aussi, et peut-être surtout, les laïcs, n'a-t-on pas manqué l'occasion de les initier au contenu propre des livres liturgiques actuellement en usage et aux caractéristiques des pièces extrêmement diverses dont ils se composent? Ils auraient alors mieux saisi ce qu'essaie de leur faire découvrir le premier chapitre : le mouvement interne de la prière de l'Eglise. L'information de l'A. est vaste et solide. Mais l'abus des points de suspension finit par agacer le lecteur.

J. Bouvy, S. J.

*Breviarium romanum*. « Totum » en 1 vol. Editio typica. Cité du Vatican, Typis polyglottis vaticanis, 1961, 18 × 12 cm., 4-80\*-1298-



[209]-(62)-3 p. Prix : 8.100 à 10.200 lires ou 14 à 17,50 \$ suivant les reliures.

Depuis la publication de la première édition du Bréviaire romain faite sur l'ordre de S. Pie V le 9 juillet 1568, en exécution des décrets du Concile de Trente, les Souverains Pontifes, tels Clément VIII, Urbain VIII, Innocent XII, Léon XIII, n'ont cessé de rappeler que toute édition des livres liturgiques doit être conforme à l'édition romaine officielle. Le 13 avril 1885 sortait à Ratisbonne, des presses de la maison Pustet, qui en avait reçu la charge, la première édition dite « typique » du Bréviaire Romain. Un décret de la S. Congrégation des Rites la déclarait « typique », c'est-à-dire la seule édition authentique pouvant servir de modèle à toute autre réimpression. Les réformes de S. Pie X nécessitèrent une seconde édition typique que réalisa en 1914 la « Tipografia poliglotta vaticana », née de la fusion de deux imprimeries romaines préexistantes. La promulgation du Code des rubriques en 1960 appelait une nouvelle édition typique. Comme les éditions officielles précédentes, elle se présente sous forme d'un « Totum » (il y eut aussi trois éditions typiques du bréviaire en 4 volumes, en 1885, 1900 et 1914) ; mais depuis l'édition de S. Pie V, la disposition typographique des textes a fait de remarquables progrès. Le format du volume a été considérablement réduit : l'actuel ne dépasse guère 25 mm. d'épaisseur et pèse quelque 500 gr. ; il est imprimé sur papier indien d'Oxford de teinte ivoire, en caractères très nets ; le nombre de pages a pu être réduit grâce à la simplification des rubriques en 1955 et en 1960. En tête du volume on trouve les documents suivants : le décret de la S.C.R. du 5 avril 1961 déclarant l'édition typique, les Bulles de Pie V et de Pie X, les Lettres apostoliques de Pie XII autorisant la nouvelle version des psaumes (reproduite ici ; mais on sait que la réimpression de l'ancienne est autorisée depuis l'an passé), le *Motu proprio* de Jean XXIII « *Rubricarum instructum* » promulguant le nouveau code dont on reproduit les deux premières parties (les *Rubricae generales* et les *Rubricae generales Breviarii romani*), le *De anno et eius partibus*, les tables pascales et le nouveau calendrier. Viennent ensuite les parties habituelles : ordinaire de l'office, psautier hebdomadaire, temporal, sanctoral, communs. Une nouveauté : la division de l'*Ordinarium divini officii* en une section générale (suivant les Heures) et une section spéciale (suivant les temps de l'année, avec leurs pièces ordinaires propres). On eut pu se dispenser d'insérer les *preces* (qui sont les mêmes à laudes et à vêpres) dans l'*Ordinarium generale*, puisqu'elles figurent dans l'*Ordinarium speciale* ; ou l'inverse. Par contre, il eut été utile de rappeler dans le psautier au moins le premier mot des *Absolutiones* et des *Benedictiones* de l'office dominical et ferial, puisqu'on se donne la peine de reproduire les hymnes des Heures. Il est vrai qu'elles se trouvent également sur les feuillets de papier fort placés en tête du volume. Plusieurs communs *pro aliquibus locis* approuvés par décret de la S.C.R. du 22 mai 1922 suivent les communs universels. Avec eux se termine l'édition typique. Le volume s'achève par l'Appendice habituel contenant des extraits du Rituel et du Missel romains. Parmi les *orationes diversae*, notons l'adjonction des Litanies du précieux Sang de N.S. indulgenciées par Jean XXIII le 3 mars 1960 ; l'oraison *Transfige* n'est plus attribuée à S. Bonaventure, pas plus que l'*Anima Christi* à saint Ignace. Le volume, de prix fort raisonnable, est présenté dans une enveloppe de plastique munie d'une pochette pour l'adjonction des propres diocésains ou religieux.

J. Bouvy, S. J.

*Le Psautier de la Bible de Jérusalem*. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 16 × 11 cm., 384 p. Prix : 3,20 NF.

Cette nouvelle édition du Psautier est destinée à la prière et au chant. Elle reproduit la traduction de la Bible de Jérusalem, avec quelques variantes déjà adoptées par l'usage pastoral. En vue de la prière, chaque psaume est précédé d'un court invitoire et suivi d'une oraison conclusive : tous deux soulignent la portée prophétique du psaume qui est devenu une prière chrétienne dans l'Eglise. Voir à ce propos l'excellente introduction du P. Gelineau. En vue du chant ou de la récitation commune, une typographie très soignée indique les appuis rythmiques et les refrains. Un encart mobile reproduit les modes musicaux. Des référé-

rences aux temps et fêtes liturgiques sont données après chaque psaume. Des tables et des conseils pratiques judicieux facilitent l'emploi de ce recueil dont un avantage nouveau est la modicité de son prix.

J. Bouvy, S. J.

J. B. MOLIN et Th. MAERTENS. — *Pour un renouveau des prières du prône*. Coll. Paroisse et liturgie, 53. Bruges, Apostolat liturgique, 1961, 23 × 16 cm., 184 p. Prix : 84 FB.

Une bonne étude historique de l'évolution de l'ancienne *Oratio fidelium* dans la coutume liturgique des Prières du Prône due au Frère J.-B. Molin, des Frères Missionnaires des Campagnes. L'enquête menée dans les livres liturgiques les plus variés fournit des témoignages abondants pour les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, plus rares ensuite, ce type de prière tombant en désuétude. Elle permet de voir la place très variable de ces « preces », d'apprécier les diverses formes de ces énoncés d'intentions, les modes de participation du peuple et surtout la richesse de contenu des formulaires anciens où sont évoqués tous les besoins de l'Eglise, toutes les classes de personnes. En fin de volume, on nous donne de nombreux extraits de ces prières. Dans une seconde partie Dom Th. Maertens énonce les principes et règles d'application de la litanie d'intentions et des prières du prône dans le droit actuel. Il présente ensuite des séries d'intentions, selon la double formule sacerdotale et diaconale, pour chaque dimanche et grande fête de l'année et pour des cérémonies diverses. A condition qu'on n'en abuse pas ces textes peuvent aider grandement à un renouveau des prières du prône, surtout sous leur forme diaconale, tant que l'antique *Oratio fidelium* n'est pas officiellement rétablie à l'intérieur de la célébration.

J. Bouvy, S. J.

*A la louange de sa gloire*. Prières du peuple de Dieu. Tome I. 1-2. *Le mystère du Christ. De l'Avent au 3<sup>e</sup> dim. après la Pentecôte*. 2 vols, Louvain, Edit. du Mont-César, 1961, 18 × 13 cm., x-618-28\* et vi-460-28\* p. Prix : 225 FB.

Ces deux volumes constituent le premier tome d'un Livre d'Heures composé par la « communauté du Caillou blanc » au cours de quinze années de recherches et de pratique. Il ne s'agit ni d'une traduction ni d'une adaptation du Bréviaire. Malgré de nombreuses pièces communes, ce qui n'étonne pas, l'écart est trop grand. Destiné à ceux et celles « qui pratiquent dans le monde les conseils évangéliques », mais également aux laïcs qui veulent alimenter leur prière aux sources essentielles que sont la Bible, la liturgie et la vie de l'Eglise dans les écrits de ses docteurs et de ses saints, ce Livre d'Heures reprend la structure fondamentale de la prière liturgique : lecture, chant, oraison mais la clarifie et la simplifie. Chaque jour comprend normalement une veillée assez longue, préparatoire à la fête, une Louange du matin, une prière de midi et une Louange du soir. Les lectures tirées de l'Ecriture sont choisies en raison des thèmes imposés par le message de l'année liturgique, mais elles offrent souvent une continuité, tel livre, comme dans le Bréviaire, ayant été assigné à tel temps. Les homélies se lisent à la veillée, mais on trouve parfois aux Louanges du matin des textes patristiques. Une bonne typographie facilite la récitation publique ou la méditation individuelle des prières psalmodiques et des versets alternés. Pour l'Ecriture, on a cru bon de reprendre la traduction de Crampon (1923) avec quelques variantes provenant de versions plus récentes. On regrettera peut-être que, pour les psaumes, on n'ait pas adopté la traduction de la Bible de Jérusalem, que le chant a rendue populaire. Ces principaux offices, surtout ceux du Temporal, sont précédés d'une introduction qui souligne l'aspect pascal de tout le mystère de l'année liturgique. Elle est parfois suivie d'une « lecture silencieuse en préparation de l'office » consistant en une ou deux pages d'un auteur spirituel récent. Enfin le nombre des psaumes ayant été considérablement réduit, si on compare ce Livre d'Heures au Bréviaire actuel, on a raison d'insister sur le silence qui doit peupler l'office pour que la lecture soit source d'oraison intérieure. Bref une heureuse tentative de rendre plus accessible la prière de l'Eglise et de l'adapter aux conditions de la vie dans le monde. Un second tome comprenant également deux volumes contiendra

les dimanches après la Pentecôte et les fêtes du Christ, de la Vierge et des saints.  
J. Bouvy, S. J.

Th. MAERTENS, O.S.B. — *Les risques de plafonnement du mouvement liturgique*. Coll. Paroisse et liturgie, 49. Bruges, Edit. de l'Apostolat liturgique, 1961, 23 × 16 cm., 72 p. Prix : 45 FB.

Dom Th. Maertens propose ici un certain nombre de réflexions nées des expériences pastorales du renouveau liturgique contemporain. Celui-ci risque de « plafonner » en butant sur certains obstacles que l'A. énonce en slogans expressifs. Obstacles venant des laïcs insuffisamment préparés par la catéchèse, tributaires d'une éducation religieuse trop individualiste ou peu formés à la prière à la fois personnelle et ecclésiale. Obstacles venant des pasteurs eux-mêmes rétifs aux directives de la Hiérarchie, trop sensibles à la passivité de leur milieu, enfermés dans des préjugés et des conceptions trop étroites de l'apostolat. L'A. aurait pu signaler aussi les risques de stagnation et même de retard que peuvent causer au mouvement liturgique certaines initiatives intempestives et incontrôlées. Obstacles venant enfin de l'état présent de la liturgie dont une réforme profonde, par l'autorité compétente, s'avère de plus en plus nécessaire. En l'attendant, l'A. a raison de souligner combien le progrès du renouveau liturgique actuel est lié à la création d'une pastorale d'ensemble, à un approfondissement de la culture liturgique, mais surtout à une intériorisation de la prière liturgique par la foi qui perce sous le signe la réalité spirituelle qu'il évoque et rend présente.

J. Bouvy, S. J.

Fr. X. WEISER. — *Fêtes et coutumes chrétiennes*. De la liturgie au folklore. Coll. Sélection Mame, 32. Paris, Mame, 1961, 20 × 14 cm., 260 p. Prix : 8,95 NF.

Bien documenté, agréable à lire, cet ouvrage informera rapidement le lecteur sur la célébration liturgique et les coutumes folkloriques des jours de la semaine et des fêtes annuelles. On en recueille les principales dénominations dans les pays de chrétienté, on en retrace les origines et l'évolution historique, on en dégagne les rites les plus significatifs et les observances particulières. Les pages les plus curieuses concernent le folklore. On y voit le mystère célébré à l'église, où il se déploie déjà en sacramentaux et en pratiques de dévotion, se répercuter dans la vie familiale et s'amplifier dans les réjouissances populaires. Dans une zone frontalière indécise, le mystère chrétien rencontre de vieilles traditions païennes qu'en certains cas il parvint à s'assimiler, en d'autres ne réussit guère à dégager de pratiques superstitieuses. S'il souligne bien le retour à une liturgie plus authentique, qui est une marque de notre temps, l'A. a raison de montrer également combien le culte a influencé nos coutumes ; car tout un courant de notre civilisation tend à effacer les attaches chrétiennes de nos traditions populaires.

J. Bouvy, S. J.

W. APEL. — *Gregorian Chant*. Londres, Burns & Oates, 1958, 24 × 16 cm., XIV-529 p. Prix : 84 sh.

On peut caractériser ce livre remarquable en disant qu'il est une Somme ou Encyclopédie du chant grégorien, non point une histoire génétique ni la défense d'un système d'interprétation. La méthode de l'A. (né allemand, établi aux Etats-Unis depuis le nazisme) est celle de la meilleure tradition des encyclopédies systématiques de son pays d'origine. Arrivé lui-même assez tard à l'étude du grégorien, au moment où il préparait le *Harvard Dictionary of Music* (1945), libre de tout préjugé et dégagé de toute routine, il a voulu documenter ses lecteurs de la façon la plus objective, en tenant compte des meilleurs travaux existants. Toutes les matières susceptibles d'être traitées sont bien mises en place. Sans aucun alourdissement, tous les détails des discussions concernant des points d'histoire ou d'interprétation sont indiqués, et les conclusions sont remarquablement souples. Du point de vue formel, l'un des principaux mérites de l'A. est d'avoir



clairement vu que le plain-chant n'est pas une musique dite « pure », mais un chant liturgique de texte sacré. C'est pourquoi il commence par les faits liturgiques dans l'Eglise catholique romaine, en faisant le relevé des pièces et l'histoire brève de leur constitution aboutissant au répertoire actuel. Vient ensuite une partie descriptive concernant la matérialité des chants : notation, tonalité, formes d'exécution psalmodique. Mais les chapitres de loin les plus importants sont ceux qui, selon l'intention fondamentale de l'A., se rapportent à l'étude du style. Ici, deux méthodes étaient possibles : ou bien faire saisir, comme de l'intérieur, l'âme du grégorien, ou bien garder l'attitude descriptive en signalant la multiplicité des formes, d'un point de vue purement objectif, comme un donné construit. Il se peut que la première voie demeure impraticable, car existe-t-il une forme grégorienne univoque, ayant couru à travers tout le répertoire, depuis les origines jusqu'aux 10<sup>e</sup>-11<sup>e</sup> siècles, et retrouvée par miracle dans les reconstitutions de Solesmes ? Il est sûr que non. Voilà pourquoi sans doute M. A. adopte la seconde méthode. Il décrit les aspects du récitatif liturgique (prières présidentielles, lectures, psaumes, répons, invitatoires), puis de ce qu'il appelle les compositions libres. Cette dernière partie de l'ouvrage est la plus suggestive et la plus riche en notations musicologiques de valeur. On y trouve d'abord une sorte de stylistique générale : unité de structure (si elle existe ! M. A. admet le principe de « l'arc mélodique », avec cependant des nuances), progression mélodique, cadences, liaison au texte, accents, cursus, expressivité. C'est dans ce chapitre-cléf à notre avis, que l'A. touche les points les plus importants et décrit le mieux, par une analyse très fine, le dessin externe à travers quoi on pourrait deviner l'âme du plain-chant. On achève enfin par une étude spécifique des diverses formes : introït, alleluia, offertoire, etc. Pour une documentation tout à fait complète, des collaborateurs ont ajouté deux courts chapitres ayant trait, l'un au chant ambrosien (R. Jesson), l'autre au chant proprement romain (R. Snow), c'est-à-dire les textes que l'on trouve dans des manuscrits des 11<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles, montrant une tradition musicale différente de la tradition romano-franque (dite « chant grégorien »), que nous connaissons d'après la reconstitution de nos modernes manuels ; ce répertoire, qui comprend les mélodies chantées à Rome, serait antérieur et a pu servir de source au grégorien proprement dit.

C. Dumont, S. J.

J.-Y. HAMELINE. — *Le chant grégorien*. Coll. A cœur joie, Technique, 5. Paris, Presses d'Ile de France, 1961, 18 × 13 cm., 124 p. Prix : 8,70 NF.

La démarche de M. l'Abbé H. est précisément à l'opposé de celle de M. Apel, décrite dans le précédent compte rendu. Ci-dessus, nous faisons la recension d'une encyclopédie mettant l'accent sur l'analytique objective. Ici on a une brochure qui est un essai pénétrant de synthèse par le dedans. Ne peut le comprendre parfaitement dès lors que le lecteur bien acclimaté déjà avec le plain-chant, connaissant à peu près par cœur ses mélodies les plus caractéristiques et les vivant intensément comme art et comme prière. Les données historiques sont fort résumées, et il n'y a presque pas de théorie, tout juste ce qu'il faut pour que les bases grammaticales permettent d'employer un langage rigoureux. Mais, avec une expressivité remarquable, l'A. dégage en quelque sorte la monodie grégorienne en acte de se faire et de se dérouler. Le compositeur grégorien se meut à l'intérieur d'un certain donné impératif : formes typiques, textes sacrés dont les mots ont chacun leur poids, modes que l'on n'est pas encore parvenu à bien caractériser, et qu'il ne faut pas voir sur le modèle de nos gammes, ni par référence seulement aux trois hexacordes fondamentaux (bien qu'il y ait beaucoup à retenir, croyons-nous, de ce point de vue pour les organistes soumis à l'épreuve de l'accompagnement), mais plutôt dans la perception directe des valeurs infiniment souples de points d'appui, de lieux de référence, communément acceptés. Pour rendre d'ailleurs tout cela à la perfection, il est nécessaire que l'exécutant, sans se fier à des règles trop précises, découvre comme d'instinct et mette dans le rythme cette multitude de choses dont l'absence réduit l'art et la prière rigoureusement à rien (« malum ex quocumque defectu ») : l'enchaînement des neumes,

le rapport aux mots dans « cette rencontre géniale, un des privilèges du chant grégorien, entre l'intelligibilité du sens et l'intelligibilité du son » (p. 35), les valeurs thématiques, la souplesse de la modalité, la dynamique inaliénable qui convient à telle pièce et pas à telle autre. L'A. sait bien que cette description verbale appauvrit ce que le connaisseur aime sans pouvoir l'exprimer. Cependant son essai est parmi les plus réussis, car il communique vraiment au lecteur sympathisant avec lui le sens intérieur dont il est possédé. C. Dumont, S. J.

## HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

P. DE LUZ. — *Histoire des Papes*. 2 vols, Paris, A. Michel, 1960, 21 × 14 cm., VI-421 et 493 p. Prix : 42 NF.

Encore une histoire des papes? diront certains. Eh oui! Et elle est certes la bien venue. Il n'en existe pas tant en français. Et celle-ci ne risque assurément pas de faire double emploi avec aucune de ses devancières, ni avec aucune Histoire de l'Eglise ou du christianisme. Rédigée tout d'une traite, elle forme un récit suivi, à l'usage du grand public cultivé. On ne demande qu'un seul effort : savoir lire des chapitres, moins distrayants mais bien plus instructifs que des romans ou des extraits de digests. Tout en donnant beaucoup de détails et pas mal de citations typiques, l'auteur a pris soin de ne pas les accumuler au point d'entraver la lisibilité de son exposé. Critiquement parlant, il semble qu'il faille classer cet ouvrage parmi ceux de troisième main : il fut composé surtout à l'aide des grandes synthèses, telles que Daniel-Rops, Poulet, Carcopino, Fliche et Martin, Mgr Duchesne, L. Halkin, G. Le Bras, et autres. Vu l'absence de toute référence et de toute bibliographie, il est difficile de préciser davantage. Les divisions sont celles que l'on rencontre habituellement dans toute histoire de l'Eglise. Le premier volume conduit le lecteur jusqu'au lendemain du concile de Trente. Les dates-charnières sont 313, 756, 896, 1057, 1304, 1377, 1417, 1565. Le deuxième volume ne comporte que quatre chapitres, séparés par la Révolution française, la Restauration et la suppression de l'Etat pontifical. Une centaine de pages comprenant les pontificats de Pie X, Benoît XV, Pie XI et Pie XII, n'ont pu être terminés par l'auteur et furent rédigées par Gonzague Truc. Partout l'exposé s'en tient principalement au déroulement des événements. Aussi peut-on constater une dissymétrie considérable entre la manière dont furent traitées les différentes époques. Tout le christianisme primitif, soit deux siècles et demi, est « expédié » en 15 pages, alors que le seul pontificat d'Alexandre VI, que personne ne s'avisera de compter au nombre des grands papes, s'en voit octroyer tout autant et celui de Pie IX quatre fois plus. Le texte est clair, facilement lisible et, dans l'ensemble, correct. Noter toutefois une curieuse erreur dans la retranscription de la proposition 80 du Syllabus : « civilisation romaine » au lieu de « civilisation moderne ». L'ouvrage est illustré par 24 portraits de papes en hors-texte d'après les reproductions du cabinet des médailles à Paris. Il renferme aussi une vingtaine de cartes géographiques, disséminées à travers tout l'ouvrage et montrant surtout l'évolution spatiale des Etats de l'Eglise. Mais comme il n'en existe aucune table, il est pratiquement impossible de les retrouver pour les consulter. Bref : un exposé d'une lecture agréable et instructive racontant objectivement le déroulement des pontificats les plus marquants de l'histoire mais ne pouvant rendre que des services très limités comme instrument de travail. R. Mols, S. J.

L. VON MATT et B. SCHNEIDER, S. J. — *Histoire des conciles par l'image*. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 29 × 23 cm., 110 p., 90 hélios. Prix : 135 FB.

Un volume de plus qui s'ajoute à la série des splendides albums iconographiques publiés par L. von Matt et qui comprend déjà des volumes consacrés à S. Benoît, à S. François, à S. Ignace, à S. Dominique, à Ste Bernadette, à S. Pie X, à S. Vincent de Paul et au vrai visage des saints. L'ouvrage que voici

comprend : 1) un résumé en vol d'oiseau de l'histoire des vingt conciles œcuméniques avec renvoi en marge aux illustrations correspondantes ; 2) un commentaire détaillé des 90 héliogravures qui constituent l'essentiel de la publication. Afin d'éviter au lecteur de devoir tourner trop souvent les pages, les titres se trouvent reproduits sur un carton mobile pouvant être déplacé et servir de signet pour ceux qui regardent les images ; 3) la collection iconographique des 90 hélios représentant toute l'histoire conciliaire. Aucun concile n'a été oublié. Les 25 hélios consacrées aux conciles du premier millénaire nous montrent des mosaïques, des sculptures, des médailles, des fresques, des monuments. La célèbre statue antique du philosophe romain transformé en saint Pierre ouvre toute la série. On y trouve aussi la plus ancienne représentation de la Très Sainte Trinité, sur le sarcophage du IV<sup>e</sup> siècle représentant la création d'Eve. On peut voir ce qui reste de la basilique de Nicée où se tinrent les conciles, ce qui reste des ruines d'Ephèse et de l'église où Marie fut proclamée Mère de Dieu. On peut y voir un plan stylisé de Constantinople figurant dans un ancien manuscrit du Vatican. Pour les conciles du deuxième millénaire, l'auteur a réuni plusieurs tableaux de maître, fresques ou gravures représentant des papes, des empereurs, des dignitaires ecclésiastiques : Alexandre III et Frédéric Barberousse, par Spinello Aretino ; le songe d'Innocent III par Giotto, l'empereur et le patriarche de Constantinople, par Benozzo Gozzoli ; Eugène IV, par Pinturicchio ; Jules II, par Raphaël, etc. Les plans des principales villes conciliaires sont représentés d'après les gravures de Merian. La bulle d'union de 1438 et la bulle de 1560 convoquant les participants de la troisième période du concile de Trente sont reproduites si clairement qu'on peut les déchiffrer à l'œil nu. Un bourgeois de Constance, Ulrich von Richental, écrivit un « livre du concile » illustré de gravures sur bois : douze de ces gravures nous montrent les péripéties de cette assemblée, la plus mouvementée sans doute de toutes les réunions conciliaires. D'autres clichés nous font voir l'intérieur des principales églises où se tinrent les conciles : Lyon, Trente, Constantinople, Saint-Pierre du Vatican, Latran. D'autres encore nous représentent les principaux acteurs du 1<sup>er</sup> Concile du Vatican. Enfin la série se termine par la photo de S.S. Jean XXIII, auquel, quoi qu'il arrive, l'histoire devra attribuer le mérite d'avoir projeté la réunion d'un 21<sup>e</sup> concile œcuménique et de lui avoir assigné un but qui s'inscrit splendidement dans la lignée de ses prédécesseurs.

R. Mols, S. J.

R. CLUNY. — *La légende dorée de Martin des Gaules*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 65. Paris, A. Fayard, 1961, 19 × 14 cm., 147 p. Prix : 8,50 NF.

Voilà au moins un titre qui ne trompe pas et qui ne vise pas à faire passer pour de la soie authentique ce qui n'est que de la rayonne. Mais une rayonne d'excellente apparence et de bonne qualité. Ce titre, il faut le prendre en entier, tel qu'il est : un récit légendaire, où les éléments historiques et les embellissements romancés s'enchevêtrent avec élégance. Légende aussi, en ce sens qu'il est vivement conseillé de le lire. Légende dorée, par la beauté des récits, son caractère moralisateur, l'alternance de larges scènes descriptives et d'épisodes à suspense. Belle reconstitution historique et psychologique du milieu où vécut le grand apôtre des Gaules, un des premiers fondateurs de la chrétienté occidentale, saint Martin de Tours.

R. Mols, S. J.

G. et B. CERBELAUD SALAGNAC. — *Irlande île des saints*. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1961, 18 × 11 cm., 320 p. Prix : 15 NF.

Quelle heureuse inspiration d'avoir consacré un volume de cette anthologie à mettre à la portée du public de langue française les trésors littéraires du passé religieux de la Verte Erin ! Vieille et fidèle terre de chrétienté, si originale dans ses traditions, si riche cependant de valeurs authentiquement chrétiennes, l'Irlande est si peu connue. Les textes que voici sont comme une porte entr'ouverte sur ce monde mystérieux. Un seul reproche : les références ne sont pas indiquées



avec assez de clarté. Les extraits sont groupés en sept chapitres. Le premier réunit les passages les plus caractéristiques traitant des origines chrétiennes de l'Irlande : la figure mystérieuse de saint Patrick en est le centre. L'autobiographie du saint et sa lettre au tyran Corotic sont reproduites par de larges extraits, dont l'authenticité est pratiquement garantie. Un deuxième groupe d'extraits nous fait assister à la naissance et au développement du monachisme irlandais, aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, avec saint Moninne, saint Euda, sainte Brigitte, saint Finnian, saint Columille, saint Comgall le fondateur de Bangor, sainte Ita la « mère nourricière des saints d'Irlande ». Un troisième groupe nous touche de plus près : il nous fait connaître les principaux missionnaires et apôtres venus d'Irlande sur le continent durant le haut moyen âge : saint Ronan en Armorique, saint Trésain en Champagne, saint Fridolin en Allemagne du Sud, saint Frigidien en Toscane, saint Fursy en Ile-de-France, saint Fiacre en Brie, saint Gobain en Picardie, saint Foillan (ou Pholien) en Belgique, saint Forannan en Lorraine, et d'autres encore. Un chapitre tout entier traite de saint Colomban, le géant de l'apostolat qui par Luxeuil et Bobbio imprima une marque originale et profonde sur l'évolution du monachisme occidental. Les trois derniers chapitres contiennent un choix de textes sur certains aspects caractéristiques du christianisme irlandais médiéval : canons, règles monastiques et pénitentiels, hymnes et litanies, extraits liturgiques, récits de pèlerinage, mouvement culdée, encyclopédisme de Scot Erigène, voyages merveilleux de saint Brendan, visions du ciel et de l'enfer. Somme toute, une bonne anthologie dont les pièces furent choisies avec discernement.

R. Mols, S. J.

*Monastica*, 1. Coll. Scripta et documenta, 12. Abbaye de Montserrat, 1960, 25 × 18 cm., XII-200 p.

Ce recueil groupe cinq articles consacrés à l'histoire monastique : Dom M. Porcel complète et précise certains points déjà traités par lui dans sa dissertation de 1951 sur les rapports entre l'idéal monastique décrit dans la *Regula* de S. Benoît et les œuvres de S. Grégoire le Grand (cfr *N.R.Th.*, 1952, 879). Contre Hallinger, O.S.B., il maintient une étroite parenté entre les conceptions spirituelles des deux saints, affirme l'usage de la *Regula* par S. Grégoire dans son monastère de Saint-André-ad-Clivum-Scauri. Ce qui ne veut pas dire qu'il existât une réelle dépendance juridique entre ce monastère et le Mont-Cassin, ou que la Règle de S. Benoît y fut exclusivement en honneur, et encore moins que S. Grégoire, devenu pape, ait visé à imposer la règle cassinienne aux autres monastères. Dom Ild. M. Gomez met en relief les caractéristiques de la littérature ecclésiastique médiévale continuatrice de celle d'époque patristique ; il souligne ses caractères moins spéculatifs, plus positifs et pragmatistes et ses rapports avec celle des Pères : formation de « chaînes » exégétiques, de florilèges patristiques et canoniques, élaboration juridique grandissante. Mais cette littérature, sous chacune de ses formes, même celle appauvrie de compilations, présente encore un grand intérêt. Chaque œuvre, chaque auteur, mérite attention pour la compréhension tant de sa pensée que de sa langue, et la littérature des centons reste pleine de promesses pour la redécouverte et la meilleure compréhension des œuvres des Pères. Dom Ag. Altisent souligne quelques paraboles et figures fréquentes dans l'œuvre de S. Bernard : le monastère lieu de « négoce » spirituel, les « dents de l'Épouse » et la vie monastique, les « brebis » et les moines, le « lectulus floridus », etc. Le chanoine Ant. Duran Gudiol publie la règle composée par l'évêque Richard d'Huesca à l'intention du monastère des Hospitaliers de Saint-Jean, fondé vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle à Huesca. L'édition est faite d'après l'unique manuscrit conservé aux Archives Provinciales d'Huesca et l'Introduction contient nombre de renseignements sur l'auteur de cette règle. Enfin, un dernier et court article, dû à Dom G. M. Colombas, décrit et analyse succinctement la première édition des Constitutions de la Congrégation bénédictine de Valladolid.

Ch. Martin, S. J.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN, O.P. — *Linguae haicanae scriptores*. Berne, Francke, 1960, 24 × 16 cm., 336 p. Prix : 57,50 frs.

Constituer le répertoire des écrivains et ouvrages écrits en arménien par les membres d'une congrégation religieuse établie dans le pays même depuis sept siècles, en l'occurrence une branche de l'Ordre dominicain, était d'autant moins aisé que l'Arménie n'existe plus comme entité politique et que son territoire est actuellement réparti en trois pays distincts : Russie, Turquie et Iran, où les recherches qu'un tel recueil suppose sont presque impossibles. Le P. Van den Oudenrijn pourtant n'a pas reculé devant les difficultés de l'entreprise à laquelle il s'intéressait déjà il y a quarante ans. C'est dire qu'elle a subi une lente mais constante maturation. En fait c'est de deux branches arméniennes de l'Ordre dominicain qu'il s'agit : les Frères Uniteurs établis en Arménie même et les Frères arméniens de l'Ordre de saint Basile *citra mare consistentium* établis en Italie. Les Frères Uniteurs ont été fondés en Arménie Orientale dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle; ils se sont ensuite étendus aux régions avoisinantes. Très tôt rattachée à l'Ordre dominicain, par des liens assez lâches, il est vrai, leur Congrégation en devint officiellement en 1583 la *Provincia Naxivanensis in Armenia Maiori* (du nom de la localité où était situé le principal monastère). L'autre branche, les Frères Arméniens de l'Ordre de saint Basile *citra mare consistentium*, avait été constituée en 1356 par Innocent VI par le regroupement de Frères arméniens transplantés pour diverses raisons en Italie. Cette branche se maintint jusqu'à sa suppression en 1650 par Innocent X. Le P. Van den Oudenrijn a conçu son ouvrage très largement. Il se présente sous forme de chronique historique tout autant que de répertoire, l'une et l'autre aussi fouillées que le permettent les sources passablement éparpillées : événements, personnes et institutions (monastères, chapitres, etc.), éditions de textes imprimés (environ 50 presque tous très rares), manuscrits (plus de 400 cités), allusions directes ou indirectes à des écrits. L'ensemble des écrits recensés dans le répertoire est réparti en trois groupes : liturgie, prédication, théologie et autres. Le premier groupe est une source de premier ordre pour l'histoire de la liturgie arménienne à cette époque, et tout autant pour l'hagiographie; il comprend surtout des missels, bréviaires, offices de la Vierge, diurnaux, calendriers liturgiques, etc. La prédication est représentée par des sermonnaires et sermons assez nombreux. Deux sermonnaires composés en latin par Bartholomé de Podio et Pierre d'Aragon, puis traduits en arménien, ont été particulièrement en vogue. L'inventaire comporte de plus la liste des sermons et même fragments de sermons conservés ou simplement connus (n<sup>os</sup> 167 à 429). La troisième classe est de contenu assez bigarré; ici comme ailleurs dominent les traductions d'ouvrages latins, surtout dominicains : Ecriture Sainte avec commentaires, polémique, dogmatique, morale, histoire ecclésiastique, catéchèse, philosophie, etc. D'abord destiné à être intégré dans la réédition révisée, qui, projetée, est aujourd'hui remise *sine die*, de Quéatif et Echard, l'ouvrage paraît séparément. Il sera normal toutefois de placer près du répertoire classique des sources littéraires de l'Ordre de saint Dominique, ce supplément spécialisé, qui en constitue un utile enrichissement.

Ch. Martin, S. J.

Mgr P. JOBIT. — *L'évêque des pauvres. Saint Thomas de Villeneuve. Tomas de Villanueva 1486-1555*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 63. Paris, Fayard, 1961, 19 × 15 cm., 267 p. Prix : 8,50 NF.

Un saint très peu connu du public français, puisque, s'il faut en croire la bibliographie de l'ouvrage que voici, la dernière « Vie de saint Thomas de Villeneuve » parue en français daterait de plus d'un siècle, exactement de 1855. Même la célèbre collection « Les Saints », pourtant si bien fournie, semble l'avoir oublié. Oubli bien regrettable, qu'il faut savoir gré à Mgr Jobit d'avoir réparé à l'occasion du troisième centenaire de la fondation de la congrégation des sœurs de saint Thomas de Villeneuve. Nul d'ailleurs n'était mieux qualifié pour écrire cette vie que l'éminent hispanisant, grand connaisseur du passé littéraire de la Péninsule et auteur de plusieurs monographies de valeur sur le siècle d'Or espagnol. Cette fois, il ne s'agit pas du siècle d'Or, mais d'une des figures de proue de cette réforme catholique espagnole pré-tridentine, qui a donné le branle à tout le mouvement rénovateur de l'Eglise au XVI<sup>e</sup> siècle. Thomas de Villeneuve fut une des personnalités les plus attachantes de son siècle. Professeur à Alcalá;

prédicateur de renom, il compta Charles-Quint parmi ses auditeurs; supérieur provincial des Augustins, il adopta à l'égard de son confrère et compatriote allemand, Martin Luther, une attitude marquant les distances. Et, après tout, Wittenberg est si loin de l'Espagne. Devenu archevêque de Valence en 1544 et recueillant ainsi une des plus lourdes successions pastorales de la Péninsule, Thomas se préoccupe bien plus du niveau spirituel de son troupeau et surtout des plus déshérités. Il avait une très haute idée de la charge épiscopale. Dès 1527, dans son célèbre sermon du III<sup>e</sup> dimanche de l'Avent : « Tu quis es? », il passa en revue tous les grands personnages de son auditoire, sans épargner les prélats : « J'ai quarante-cinq mille brebis. Oh! qu'il doit vous être difficile d'en prendre soin! Un ange n'a la garde que d'une seule de ces brebis ». Mais Thomas de Villeneuve est un saint. Au cœur de sa pensée et de son action se situe une théologie authentique de l'amour de Dieu, qui s'exprime dans ses sermons, dans ses mesures de réforme et plus encore dans son action caritative, car il fut avant tout « l'archevêque des amis de Dieu », une des grandes gloires de l'histoire sociale de l'Eglise. Il faut remercier Mgr Jobit de nous l'avoir mieux fait connaître.

R. Mols, S. J.

J. ORCIBAL. — *Saint-Cyran et le jansénisme*. Coll. Maîtres spirituels. Paris, Edit. du Seuil, 1961, 18 × 12 cm., 192 p.

Ce n'est assurément pas la faute de Jean Duvergier de Hauranne, si, à quelques exceptions près, la destinée des principales figures du christianisme européen du XVII<sup>e</sup> siècle nous paraît sensiblement plus terne que celle des grands astres religieux du siècle précédent. C'est qu'il vécut à une époque où un nombre incalculable de bons esprits s'imaginaient que la quintessence de la perfection consistait à s'efforcer de couper des cheveux en quatre, à déchaîner des tempêtes dans des verres d'eau, et à mener contre leurs adversaires une guerre sournoise de coups d'épingles et de chicanes procédurières. Aussi faut-il féliciter l'auteur, un des meilleurs connaisseurs de cette curieuse époque, d'avoir réussi brillamment à donner un aperçu de la vie et de l'œuvre d'un des « maîtres spirituels » les plus influents de son temps. Par les relations personnelles qu'il a gardées avec Jansénius et avec nombre de ses adhérents. Saint Cyran figure au nombre des principaux auteurs spirituels du Jansénisme primitif. Grâce au talent de l'auteur, on peut se rendre compte, par l'exemple caractéristique d'une œuvre et d'une destinée, à la fois de l'élément « collet monté » que présente tout ce qui fut marqué par l'idéologie de l'évêque d'Ypres et de la manière peu équitable dont furent traités les principaux de ceux qui s'en réclamaient, à commencer par Saint-Cyran lui-même. L'exposé comprend trois parties théoriques ou narratives (l'homme et l'œuvre; la spiritualité, l'influence sur le « jansénisme ») et une série de textes inédits, reproduits d'après des manuscrits de Port-Royal. A la fin de l'ouvrage, un « vocabulaire théologique », une trentaine de notes biographiques, sur les personnages les plus fréquemment cités, un tableau chronologique synoptique, mettant en regard les principaux faits de la vie de Saint-Cyran et ceux de l'histoire politique, religieuse et littéraire de son temps. Et surtout n'oublions pas la très abondante illustration qui, suivant l'habitude de cette collection, contribue merveilleusement à reconstituer l'ambiance d'une époque et le milieu où vécut Saint-Cyran. Notons surtout les reproductions de tableaux de Philippe de Champaigne et de Georges de La Tour. Elles sont un régal dans un exposé forcément peu distrayant.

R. Mols, S. J.

J. LEFLON. — *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée 1782-1861. 2: Missions de Provence. Restauration du diocèse de Marseille, 1814-1837*. Paris, Plon, 1960, 23 × 14 cm., 667 p. Prix : 21,58 NF.

Nos lecteurs connaissent déjà cet ouvrage d'envergure, qui comptera parmi les monographies les plus solides consacrées à l'histoire de l'Eglise de France durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le tome premier, paru il y a trois ans, leur a déjà été présenté (*N.R.Th.*, 1960, p. 213-214). Le tome que voici englobe les 23



années de la vie publique d'Eugène de Mazenod, antérieures à son élévation au siège de Marseille en 1837. Période qui correspond à la Restauration et à la Monarchie de Juillet à ses débuts. Les qualités d'exposition et de très abondante documentation sont les mêmes que pour le premier tome. L'ouvrage est fait de première main, il se base non seulement sur les divers rapports officiels et articles de presse, mais plus encore sur le dépouillement de la correspondance des principales personnalités intéressées. L'histoire des relations entre l'Eglise de France et les pouvoirs publics, celle du développement du libéralisme et des premières initiatives sociales, celle du réveil religieux au lendemain de la crise révolutionnaire, autant de domaines dont la connaissance sera désormais plus précise et plus exacte. Moins conventionnelle aussi, car l'auteur, nonobstant sa sympathie pour son héros, laisse assez parler les documents pour permettre aux lecteurs de se faire une opinion bien plus réservée. Il n'est tout de même pas normal qu'à l'époque des grands enthousiasmes du début et dans un monde connaissant un réveil religieux incontestable, le groupement dont il fut le fondateur ait accusé un déchet de 75 %. Tout comme il n'est pas normal de constater qu'un de ses groupes de missionnaires de Provence eut besoin de 5 semaines à pleines journées pour confesser une localité de 3000 habitants. Et il est naturellement encore beaucoup moins normal — mais, hélas, trop vrai — d'assister à la guerre de coups d'épingles et de coups de langue qui opposa durant toute cette période les missionnaires de France aux missionnaires de Provence. Comme toujours en histoire, le résultat de cette œuvre magistrale sera de détacher en pleine lumière la vie d'un grand homme du passé, auquel la meilleure justice qu'on puisse lui rendre est de dire, preuves inconfusibles à l'appui, comment il a répondu à l'appel de Dieu. Ici d'ailleurs, les ombres ne sont que la rançon de la lumière. R. Mols, S. J.

G. CARRIÈRE, O.M.I. — *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*. 1<sup>re</sup> Partie. *De l'arrivée au Canada à la mort du Fondateur (1841-1861)*. Tomes I-III. Coll. Etudes de l'Institut d'histoire du Canada de l'Université d'Ottawa. 3 vols, Ottawa, Edit. de l'Université, 1957, 1959 et 1961, 24 × 16 cm., 378, 344 et 363 p.

En Europe, l'image qui se présente spontanément à qui songe à l'apostolat O.M.I. au Canada est celle d'un missionnaire engoncé jusqu'aux oreilles dans de blanches fourrures qu'un traîneau à chiens emmène à vive allure vers les igloos de ses ouailles. Certes la pénétration des fils de Mgr de Mazenod dans le Grand Nord ajoute « une page étonnante à l'épopée des Missions » (Daniel-Rops), mais elle est loin d'être leur seule activité en ces contrées. Qu'on en juge : le P. Carrière compte consacrer une dizaine de gros volumes à décrire l'installation, le développement et l'activité missionnaire des Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada (provinces civiles d'Ontario, de Québec, provinces maritimes, vicariats apostoliques de la Baie-James et du Labrador). La première partie comprendra cinq tomes, dont trois sont parus et le quatrième sous presse : elle couvrira la période allant de l'arrivée des premiers pères au Canada à la mort du Fondateur (1841-1861). Une deuxième partie, bâtie sur le même plan, continuera cette histoire jusqu'en 1900. Un index détaillé de chaque série est annoncé et rendra les plus grands services.

Des trois tomes parus, le premier, après un aperçu de la situation au moment où Mgr Bourget fait appel aux Oblats, décrit leur arrivée et leurs premiers travaux, notamment à Montréal et à Bytown, ainsi que l'épiscopat, dans cette ville, du P. Guignes, de 1848 à 1861. Le tome II étudie le travail des Oblats au collège de Bytown, dans la vallée de l'Outaouais et dans les chantiers forestiers, ainsi que leur établissement définitif à Ottawa. Passant ensuite au diocèse de Québec, il expose les débuts de l'apostolat au Saguenay. Le tome III achève l'étude du travail accompli dans cette région ainsi que le transfert des Pères de Saint-Alexis de la Grande Baie à Saint-Sauveur de Québec, puis passe aux diverses missions indiennes dont ils eurent la charge.

On a souvent demandé aux Oblats de publier celles de leurs archives qui intéressent l'histoire du Canada. Désireux de répondre dans la mesure du possible

à ces demandes, l'auteur insère dans son ouvrage de nombreux extraits caractéristiques des documents qu'une patiente recherche au Canada et en Europe lui a fait découvrir. Il nous fait ainsi revivre dans le détail cette partie de l'histoire du Canada catholique. Il le fait avec grande sincérité, sans cacher les faiblesses, les hésitations, voire les faux pas et les erreurs inévitables partout où des hommes sont à l'œuvre. Mais ce qui se dégage avant tout de ces pages, c'est l'image de la grande et belle œuvre que les fils de Mgr de Mazenod ont réalisée en terre canadienne en étant, simplement, mais de tout leur cœur, à la place où les voulait la Providence.

L. Renwart, S. J.

John Henry NEWMAN. — *The Letters and Diaries*. Edit. Ch. St. DESSAIN. Vol. XI : *Littlemore to Rome. October 1845 to December 1846*. Edinburgh, Th. Nelson, 1961, 24 × 16 cm., xxviii-363 p. Prix : 63 sh.

Premier volume d'une nouvelle publication qui doit en comprendre une trentaine et qui s'est assignée pour tâche d'éditer au complet toute la correspondance de Newman, ainsi que les journaux personnels qu'il rédigea presque sans interruption, de 1824 à 1879. Cet ensemble documentaire de première valeur — et dont il est superflu de souligner l'importance pour quiconque s'intéresse à des domaines aussi variés que l'histoire, la philosophie, la psychologie, l'apologétique, la théologie, la littérature — a été rassemblé aux Archives de l'Oratoire de Birmingham, où se trouvaient déjà les lettres dont Newman avait gardé la copie au moment de sa mort, en 1890, car, comme il l'écrivait un jour à sa sœur, « la vie d'un homme se trouve dans ses lettres ». Jusqu'ici, ce trésor, qui ne cesse de s'enrichir (il doit compter actuellement quelque 20.000 lettres signées de Newman), est resté inédit pour une très large part. Quelques pièces seulement furent publiées dans les recueils de Mozley et de Bacchus, d'autres dans la principale biographie par W. Ward. Newman lui-même, de son vivant, était opposé à une telle publication et ses exécuteurs testamentaires respectèrent scrupuleusement ses intentions sur ce point. Trop de contemporains pouvaient se formaliser, trop de susceptibilités se sentir froissées, à tort ou à raison. Malgré ses avantages manifestes, l'entreprise était trop délicate pour ne pas être reportée à des temps meilleurs. De l'avis même de Newman, elle ressemblait trop à « mettre du sel sur la queue d'un oiseau ». Depuis lors, un recul de près d'un siècle a eu le temps de faire mourir et empailler l'oiseau. Les problèmes débattus à vif, il y a cent ans, ont rejoint les étages historiques. Les inconvénients provisoires de toute publication complète ont largement disparu. C'est ce qui permet à l'édition actuelle de voir le jour. Cette édition commence par le volume onze. L'anomalie n'est qu'apparente. En fait, la collection complète est divisée en deux grandes sections séparées par la conversion de Newman au catholicisme (octobre 1845). Pour diverses raisons, les éditeurs ont estimé préférable de commencer leur publication par les lettres de la période catholique. Les lettres sont éditées dans un ordre rigoureusement chronologique et enchâssées dans les fragments du journal personnel se rapportant aux dates correspondantes. Le tome que voici s'étend du 7 octobre 1845, date de la première lettre où Newman annonce son passage imminent à l'Eglise romaine, à la fin de 1846, deux mois après son arrivée à Rome. On peut y lire le récit des événements ayant accompagné et suivi ce passage, celui des impressions ressenties par Newman à ce tournant décisif de sa destinée. On peut suivre pas à pas les péripéties de son voyage d'Angleterre à Rome, par Paris, Langres, Besançon, Milan et Gênes. On peut glaner nombre de détails pris sur le vif et de réflexions piquantes sur les mœurs françaises, italiennes et surtout romaines, vues par des yeux anglo-saxons : les détails d'une audience pontificale, les misères du climat, les usages culinaires, le régime capricieux des services postaux, l'organisation des voyages, l'amabilité du clergé français et italien, la vie quotidienne au Collège de la Propagande, véritable Babel où l'on entendait parler 32 langues. Les lettres adressées à Newman ne sont pas reproduites. Mais les détails qu'elles renferment et qui peuvent être utiles à l'intellection de celles écrites par lui, sont donnés en note avec divers renseignements d'identité et autres. Instrument de consultation indispensable pour toutes les étu-

des newmaniennes, cette édition exhaustive — que l'on appellera certainement l'édition des Oratoriens de Birmingham — permettra aussi de mieux connaître l'ambiance du monde catholique d'il y a cent ans.

R. Mols, S. J.

Chan. P. PETIT. — *Monseigneur Surat archidiacre de Notre-Dame de Paris (1804-1871) victime de la Commune*. Paris, Pagès, 1961, 23 × 15 cm., 101 p. Prix : 12 NF.

Comme le dit excellemment un sous-titre de la couverture : la vie de Mgr Surat recouvre « un demi-siècle d'histoire du diocèse de Paris ». Parisien authentique, né le 7 ventôse, an XII, au 110 de la rue de Sèvres, baptisé le lendemain, 28 février 1804, à Saint-François-Xavier, Auguste-Alexis Surat était promis à une carrière ecclésiastique dont le cadre spatial fut toujours limité à la Ville Lumière et à ses environs immédiats. Prêtre en 1828, il exerça son apostolat sous 5 archevêques, qu'il approcha de fort près et seconda de son mieux dans leur tâche très difficile à une époque très mouvementée. Il en vit mourir trois sur cinq, Mgr Affre, Mgr Sibour, Mgr Darboy, dans des circonstances tragiques. Il fut lui-même secrétaire particulier de Mgr de Quélen, chanoine honoraire puis titulaire, puis archiprêtre de Notre-Dame, archidiacre de chacun des trois archidiaconés parisiens et se trouva ainsi mêlé directement aux problèmes pastoraux posés par le développement de la grande ville sous la Restauration, la Seconde République et le Second Empire. Il vécut les jours d'angoisse de 1830, de 1848 et fut lui-même victime de la Commune. Arrêté le 4 avril 1871, il fut fusillé, le 27 mai, au coin de la rue de la Roquette et de la rue Servan. La cause du « serviteur de Dieu » est introduite et une reconnaissance canonique de ses restes eut lieu en 1959, à l'église paroissiale de Charenton-le-Pont, où ils avaient été transférés en 1917. Les événements marquants de cette biographie mouvementée et surtout sa mort de témoin du Christ se trouvent racontés avec clarté et précision et accompagnés d'une nombreuse documentation illustrée, formant ainsi une contribution précieuse pour l'histoire de l'Eglise de France au XIX<sup>e</sup> siècle.

R. Mols, S. J.

Dom Ch. POULET. — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine*. Fasc. XXXIX. Paris, Beauchesne, 1961, 28 × 23 cm., p. 375-545.

Nos lecteurs savent déjà que cette remarquable synthèse d'histoire religieuse est devenue une œuvre posthume dont l'achèvement avait été confié aux bons soins de M. l'abbé Sécher. En fait, l'œuvre est devenue collective : chaque livre traitant de la destinée de l'Eglise dans une région géographique déterminée est rédigé par un des meilleurs spécialistes en la matière. Le fascicule que voici comprend quatre de ces livres, consacrés respectivement à la Belgique et aux Pays-Bas, à l'Allemagne d'avant la première guerre mondiale, aux cantons helvétiques, aux Eglises d'Orient. Le premier avait été rédigé par le P. de Moreau, peu avant sa mort. Nouveau témoignage de l'activité inlassable dont il témoigna au cours de ses dernières années. Les cinq chapitres consacrés à l'Allemagne (par M. G. Frits) reprennent le déroulement des événements à partir de 1795 et du recès de sécularisation de 1803. Ils étudient surtout les péripéties des relations entre l'Eglise et les divers états allemands, principalement le Kulturkampf, dont on pourra trouver une excellente esquisse historique. Les trente pages consacrées à la Suisse sont l'œuvre d'un moine bénédictin d'Einsiedeln, dom Théodore Schwegler, auteur d'une Histoire de l'Eglise catholique en Suisse, parue en 1943. Elles expliquent, de façon remarquablement claire et circonstanciée, le déroulement d'une histoire fort peu connue en dehors des frontières helvétiques. La bibliographie des six chapitres de cette partie prend soin de séparer les ouvrages écrits en français de ceux composés en allemand. Enfin, le P. Janin, spécialiste bien connu de ce secteur ecclésial, a rédigé les trois chapitres consacrés à l'histoire des Eglises orientales au cours des derniers siècles. En une cinquantaine de pages, il cherche surtout à aider le lecteur à s'y retrouver dans l'enchevêtrement de ces divers corps religieux qui au cours des siècles ont émis un large secteur du christianisme. Progrès de l'autocéphalie chez les Eglises orthodoxes,



survivance pénible des anciennes églises monophysites et nestorienne, juxtaposition des églises uniates, rien d'essentiel n'a été omis. R. Mols, S. J.

M. RIQUET, S. J. — *La charité du Christ en action*. Des origines à saint Vincent de Paul. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX<sup>e</sup> s., 104. Paris, A. Fayard, 1961, 20 × 15 cm., 160 p. Prix : 4 NF.

S'il est encore des hommes cultivés, quelles que soient leurs opinions philosophiques, qui s'imaginent qu'au cours des vingt siècles de son histoire l'Eglise n'a pas eu comme souci primordial de mettre en pratique le commandement de la charité, que lui avait légué son Fondateur, il faut espérer que cet excellent petit livre leur ouvrira les yeux. Malgré son titre et quoique son auteur ne soit pas historien de métier (ce qui apparaît clairement, p. ex. à la manière dont il cite les « Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum »), il s'agit bien d'un livre d'histoire. C'est même tellement un livre d'histoire et il y avait tant à dire sur le sujet, que l'auteur a volontairement arrêté son récit avec l'œuvre de saint Vincent de Paul. Non parce que les trois siècles qui nous séparent du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle auraient marqué une déviation par rapport à l'idéal et aux réalisations charitables des époques antérieures. Mais parce que, à passer plus outre, il y aurait eu tant à dire que la place aurait manqué. L'ouvrage nous montre donc comment la charité du Christ fut réalisée au cours de l'histoire par l'action caritative de l'Eglise depuis l'époque des apôtres jusqu'à Monsieur Vincent. Mais avant de broser cette esquisse historique largement documentée, l'auteur insiste, à bon droit, sur un double point de départ. Tout d'abord, il montre en quoi la charité du Christ continue la bienveillance naturelle de l'homme pour l'homme et en quoi elle la transcende. Les plus beaux textes chrétiens sur la charité prolongent la célèbre protestation d'Antigone devant Créon, mais ils nous élèvent à un palier supérieur. Cette charité du Christ en action dans l'Eglise, ce n'est pas un sentiment profane de philanthropie, mais une valeur sacrée, dont l'auteur analyse les composantes et dégage l'enracinement évangélique. Identité foncière entre amour de Dieu et amour du prochain : « c'est d'un même mouvement du cœur et de l'esprit que l'on aime Dieu dans l'homme et l'homme en Dieu ». En fin de compte, dans la perspective évangélique, l'amour agissant de nos frères en humanité est le test infailible de notre amour de Dieu. La partie historique insiste surtout sur le développement des institutions hospitalières. Elle montre comment elles ont subi une spécialisation toujours plus précise et comment certaines d'entre elles furent des réalisations remarquables, tout imprégnées de charité envers « nos seigneurs les malades ». R. Mols, S. J.

R. HERRMANN. — *La charité de l'Eglise de ses origines à nos jours*. Coll. Charité vivante. Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 19 × 14 cm., 200 p. Prix : 90 FB.

Excellent travail de vulgarisation populaire donnant un aperçu historique de l'immense et toujours nouvelle Œuvre de miséricorde accomplie par l'Eglise catholique au cours des temps. Ecrit, non pour des historiens de métier, mais pour « ceux qui doivent être les apôtres de la charité » : prêtres, séminaristes, religieux, laïques d'action catholique. *Exempla trahunt*. A lire ces pages de gloire où s'inscrivent les plus connus des hauts faits passés de la charité chrétienne, nos candidats-apôtres du XX<sup>e</sup> siècle se sentiront encouragés et stimulés à marcher sur les traces des glorieux devanciers. Et, comme le dit excellemment Mgr Rodhain dans son introduction, ils comprendront que « les textes de l'Evangile sur la charité sont paroles du Seigneur qui ne passeront point ». Et que dans tous les climats historiques et par-delà tous les tournants de l'histoire, ils resteront toujours d'actualité. L'exposé est simple, très clair, limité à l'essentiel, donnant pas mal de citations et de détails concrets. La conclusion s'en dégage, lumineuse : « Les jours de la charité ne sont donc pas comptés ». Puissent les lecteurs de ce beau petit livre contribuer pour leur part à cette pérennité de l'amour.

R. Mols, S. J.

H. Frhr VON CAMPENHAUSEN. — *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*. Tübingue, J. C. B. Mohr, 1960, 22 × 15 cm., VIII-440 p. Prix : 28 marks broché ; 32,50 marks relié.

Grâce à l'initiative de son assistant à l'université de Heidelberg, Gerhard Ruhbach, qui voulait lui offrir cette surprise pour son anniversaire, une série de seize articles, dont quinze déjà publiés, au cours des 30 dernières années, dans diverses revues ou périodiques, se trouvent réunis et désormais facilement accessibles. Chronologiquement, deux grands centres d'intérêt se dégagent ; ceux-là mêmes qui constituent les deux grands pôles du déroulement historique du christianisme, dans une optique réformée : Eglise primitive et Réformation. Les thèmes traités sont assez généraux pour intéresser tous les esprits cultivés. La densité de l'apparat critique varie d'après le sujet traité et le caractère de la revue devant publier l'article. Onze contributions intéressent l'histoire de l'Eglise ancienne ou l'exégèse du Nouveau Testament. L'une d'elles est encore inédite : « Les chrétiens et la vie civique, d'après les textes du Nouveau Testament ». L'auteur y passe en revue, dans l'ordre chronologique, les divers textes néo-testamentaires, où il est question de l'engagement social, politique ou civique, du chrétien. Il montre comment le kérygme, par son optique transcendante, comporte un certain désengagement par rapport aux problèmes de ce monde. Mais aussi comment l'ampleur de ce recul s'est peu à peu précisée, à mesure que l'on passe de l'enseignement de Jésus aux lettres de saint Paul et de celles-ci à l'évangile de saint Jean. Compte tenu des conceptions de l'auteur, il n'est naturellement pas question des incidences que la fondation d'une Eglise, comme groupement visible, peut avoir eues sur l'engagement civique de ses membres. Les dix contributions reprises à des publications antérieures et concernant l'histoire des origines et de l'antiquité chrétiennes sont intitulées : *Tradition und Geist im Urchristentum, Glaube und Bildung im Neuen Testament, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Die Askese im Urchristentum, Das problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, Augustin und der Fall von Rom, Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*. Comme on le voit, c'est de nouveau le problème de l'engagement du chrétien dans les structures de ce monde, ainsi que celui, corrélatif, du sacerdoce, qui constituent le centre d'intérêt principal de ces communications. Une des applications de ce problème, la question des représentations imagées des objets de la foi, a été reprise dans un autre article, consacré cette fois à l'époque de la Réforme. C'est un des plus substantiels et des plus suggestifs. Il apprend à mieux comprendre les fondements idéologiques d'un mouvement aussi déroutant que celui des iconoclastes du XVI<sup>e</sup> siècle. Outre cet article *Die Bilderfrage in der Reformation*, deux autres traitent de la manière dont Martin Luther a résolu l'antinomie entre le jugement de Dieu et la justice humaine et entre la conscience de l'individualité de notre moi et celle de notre engagement historique. Enfin un article sur la critique du christianisme chez Karl Jaspers et un autre sur la joie chrétienne clôturent cette belle anthologie.

R. Mols, S. J.

*Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. Congrès de Stockholm août 1960.*  
Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 38. Louvain, Publications Universitaires, 1961, 25 × 16 cm., 167 p. Prix : 180 FB.

Dans le cadre du XI<sup>e</sup> Congrès international des Sciences Historiques, qui s'est tenu à Stockholm en août 1960, la Commission internationale d'Histoire Ecclésiastique comparée, dont le premier président est un jésuite belge, le P. L. Willaert, a tenu cinq séances au cours desquelles des spécialistes venus de divers pays ont présenté des communications. Dix d'entre elles se trouvent reproduites

ici in-extenso, avec l'apparat critique qui s'y rapporte mais sans le résumé des discussions parfois animées auxquelles elles ont donné lieu. Comme d'ordinaire dans pareilles circonstances, elles traitent d'époques et des sujets les plus divers et elles sont aussi d'une ampleur très inégale. Cinq sont rédigées en allemand, quatre en anglais, une en français. Cette dernière est la seule qui intéresse l'histoire contemporaine. M. le chanoine Aubert, le spécialiste bien connu du règne de Pie IX, y expose l'attitude de Mgr Dupanloup à la veille et au début du Concile du Vatican. Pour ce faire, il a eu largement recours à des pièces de correspondance encore inédites, des journaux ou des mémoires conservés dans les fonds d'archives non inventoriés et souvent privés (p. ex. papiers Montalembert, papiers Dechamps, papiers Cochin, souvenirs inédits de Mgr Colet, journal de Mgr Gravez). Ce qui lui a permis d'apporter maintes précisions sur l'histoire d'une période et d'un événement dont l'importance n'est plus à démontrer. Deux communications concernent l'histoire missionnaire : la première est une étude phénoménologique de la manière dont la chrétienté du haut moyen âge concevait sa tâche de collaboration à une expansion spatiale du christianisme. Elle est l'œuvre d'un professeur de Giessen, H. D. Kahl, et remplit à elle seule près du tiers de l'ouvrage. Elle s'ouvre par une très curieuse poésie missionnaire composée au début du XII<sup>e</sup> siècle par un prêtre allemand chargé d'un poste paroissial en Lettonie. C'est surtout un étude de problématique. La deuxième est une esquisse de l'influence exercée par les découvertes portugaises sur les tâches missionnaires de l'Eglise (par A. da Silva Rego, professeur à Lisbonne). Deux autres groupes sont formés par les trois premières et par les trois dernières communications : celles-ci se rattachent au projet d'établissement d'une cartographie ecclésiastique mondiale entrepris par l'Institut Max Planck de Göttingen, sous la direction du professeur H. Heimpel. On y trouve, entre autres, l'énumération des 82 cartes qu'un atlas d'histoire ecclésiastique devrait pouvoir fournir. Les trois autres, présentées par des professeurs d'universités anglaises, traitent de divers aspects de l'idée d'Eglise au moyen âge : l'Eglise impériale du IV<sup>e</sup> siècle, vue par les schismatiques ; l'origine de la conception considérant l'Eglise comme une « *societas perfecta* » et comme un « *unus homo perfectus* ». Enfin, l'historien bien connu, Kurt Aland, expose l'état actuel des études patristiques en Allemagne. Il donne à ce sujet des statistiques très intéressantes, d'où il ressort qu'au cours des trois années 1956-1958, la production en langue allemande et française a atteint 49 % du total, tant pour les monographies que pour les articles de revues, la deuxième moitié se répartissant entre toutes les autres langues du monde. R. Mols, S. J.

### SCIENCES SOCIALES

St. DE LESTAPIS, S. J. — *Geburtenregelung. Geburtenkontrolle*. Fribourg-en-Br., Herder, 1961, 23 × 15 cm., 312 p.

Le Livre du P. de Lestapis (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 997) est en passe de devenir un classique de la théologie morale. Ce n'est pas sans raison qu'un professeur de marque estimait que cet ouvrage ferait date. Une seconde édition française a vu le jour, peu après la première. Nous nous réjouissons maintenant d'avoir sous la main la traduction en allemand et de la voir publiée par une maison aussi qualifiée que la firme Herder. C'est une nouvelle garantie de sérieux et aussi une promesse de large diffusion. On sait comment l'auteur procède et quelles sont ses qualités maîtresses. Après avoir exposé l'attitude des divers groupes — malthusien, marxiste, hindou, musulman, juif, églises réformées — devant l'expansion démographique qui caractérise notre époque, il examine quels sont, dans les faits, les résultats d'une diffusion croissante de la contraception et fait justice de certains arguments avancés en sa faveur. Il montre, enfin, combien la véritable position catholique est nuancée, combien elle est conforme aux valeurs essentielles de l'homme, le conduisant vers une procréation à la fois entièrement responsable et généreuse. C'est une vue très large, aux dimensions mondiales de ces problèmes, que nous présente l'auteur ; elle est imprégnée aussi bien d'une spiritualité élevée que du réalisme et de l'information requis pour tout jugement moral ferme.

C. Mertens, S. J.



A. W. SULLOWAY. — *Birth Control and Catholic Doctrine*. Boston, Beacon Press, 1959, 21 × 14 cm., xxiv-257 p. Prix : \$ 3.95.

Si nous en croyons A. Sulloway, la doctrine catholique sur la contraception est une nouveauté du XX<sup>e</sup> siècle et elle aurait subi des changements radicaux depuis les découvertes d'Ogino et de Knaus. Nous engageons l'Auteur à lire, dans le cahier 35 de l'I.N.E.D. (La prévention des naissances dans la famille) les pages consacrées au sujet qu'il traite et qui donnent une vue bien différente — si, du moins, son information peut s'étendre un peu plus loin que les ouvrages américains, qui seuls ont retenu son attention. Au demeurant, le livre de A. Sulloway, présenté, dans la préface, comme « well documented » et « well argued » manque autant de la seconde qualité que de la première. Il est rempli de confusions — par exemple entre l'emploi d'un moyen illicite et l'abus d'un moyen licite; entre faute moindre et faute vénielle; entre égoïsme et tempérance... Il trouve des contradictions là où il n'y en a pas (qu'on rapproche « Continence reconsidered » et « The dubious virtue of continence », on verra l'entière continuité de la doctrine). Dans un style de journaliste, l'Auteur cherche à déconsidérer la position de l'Eglise catholique parce qu'il lui déplaît souverainement de la voir s'opposer à la contraception. A. Sulloway nous présente les moralistes comme inconsistants, renversant leur enseignement à vingt-cinq ans de distance. A. Huxley, dans la préface, voit l'humanité comme une horde grossissante de barbares, qui dévaste le monde dans sa rage à procréer. Ils sont l'un et l'autre très loin de la réalité!

C. Mertens, S. J.

R. M. FAGLEY. — *The Population Explosion and Christian Responsibility*. New York, Oxford University Press, 1960, 21 × 14 cm., xii-260 p. Prix : \$ 4.25.

Le Rév. Fagley nous donne un exposé de la pensée protestante sur l'expansion démographique contemporaine. Il le fait dans un esprit chrétien, voyant, à juste titre dans ce fait nouveau et important un appel de Dieu à la conscience des hommes. Il le fait sans polémique, en tâchant de rendre compte de la doctrine telle qu'elle apparaît dans l'Ancien Testament et dans le peuple juif, dans l'Eglise primitive, en particulier chez saint Augustin, dans l'Eglise orthodoxe, dans le catholicisme contemporain, enfin dans le protestantisme. Le fait saillant ici est le consensus de plus en plus grand des diverses confessions protestantes qui, après avoir été presque toutes opposées à la contraception, l'acceptent aujourd'hui unanimement lorsqu'elle est employée pour des motifs sérieux, pesés devant Dieu dans la prière. Cet ouvrage peut servir à l'information et à la compréhension mutuelle ainsi qu'à la recherche en commun de la solution aux importants problèmes que posent les évolutions différentes de la population dans les diverses parties du monde. Sur bien des points, nous sommes heureux de nous trouver en accord avec le Rev. Fagley. Il y en a de nombreux et de fondamentaux où nous ne pouvons accepter les vues qu'il expose. Ils sont connus, aussi bien que les conceptions de base qui expliquent les prises de position des Eglises protestantes. Nous ne croyons pas utile de nous y arrêter. Mais, puisque le Rev. Fagley indique certaines orientations pour une recherche ultérieure, nous nous permettrons d'en suggérer quelques autres. Il faudrait, nous semble-t-il, une étude du caractère spécifique et de la structure de l'amour conjugal; si le « companionship » suffit à expliquer par lui-même les relations sexuelles, n'en arriverait-on pas, à la limite, à justifier l'homosexualité? Est-il logique d'invoquer la nature pour montrer que relations sexuelles et fécondité peuvent être séparées, mais de l'oublier ou de la rejeter là où apparaît ce qui les unit? Ne faudrait-il pas une étude approfondie de la valeur qu'il convient de reconnaître à la diffusion de la vie, à la multiplication des hommes, pour autant que cette expression arithmétique soit adéquate? L'idée de la responsabilité telle qu'elle est exposée dans ce livre n'est-elle pas trop étroite et ne faudrait-il pas insister dans la même mesure sur la responsabilité en matière de comportement sexuel, sur la discipline privée et publique qu'elle exige, sur la responsabilité des possédants? L'A. rejette l'expression de « surpopulation » et il fait bien, mais ne faut-il pas condamner aussi le

terme d'« explosion » dont on a dit avec raison qu'il est terroriste? Ne faudrait-il pas accorder plus d'attention aux inconvénients graves d'un freinage brusque de la natalité? Poser ces questions ne signifie aucunement que nous entendions rejeter sur notre interlocuteur toute la charge de la recherche. C'est bien plutôt nous engager à chercher aussi de notre côté à tirer profit des remarques qui sont faites par d'autres, à implorer aussi la lumière du Seigneur vers lequel se dirige leur prière.

C. Mertens, S. J.

G. MADINIER. — *Nature et mystère de la famille*. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse, 13. Paris-Tournai, Casterman, 1961, 21 × 15 cm., 144 p. Prix : 78 FB.

On sait la place que prend le don désintéressé et créateur dans la philosophie de G. Madinier. On sait aussi l'apport considérable que doit à celui-ci la philosophie sociale. Rien d'étonnant à ce qu'il se soit penché avec prédilection sur le mystère de la famille et qu'il ait consacré des pages excellentes aux relations entre les époux, à l'œuvre de l'éducation. Les éditeurs des « Cahiers de l'actualité religieuse » ont été bien inspirés en réunissant et en reproduisant cinq de ses études : nature et mystère de la famille; famille et société; spiritualité et biologie dans le mariage; famille et intimité; paternité et éducation. Ces pages sont riches de vues pénétrantes, de chaleur et de délicatesse et la langue dans laquelle elles sont écrites est en harmonie avec leur contenu. Abordables par tous, nous souhaitons qu'elles apportent à beaucoup leur lumière, celle de Dieu qui a fait les familles.

C. Mertens, S. J.

P. DE BIE. — *Budgets familiaux en Belgique 1957-1958*. Modes de vie dans trois milieux socio-professionnels. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 25 × 16 cm., 436 p. Prix : 350 frs.

Comment vivent nos familles? Quelle est, notamment, l'influence du nombre d'enfants sur le niveau de vie? Telles sont les questions auxquelles répond cette importante enquête financée par la Ligue des Familles Nombreuses et dirigée par le Prof. de Bie, de l'Université Catholique de Louvain. Notons au passage la collaboration heureuse de ce mécénat intelligent et d'une de nos grandes institutions de recherches. L'enquête a porté sur trois milieux, assez différents par leurs caractéristiques, mais bien représentatifs de notre population : des ouvriers salariés, des agriculteurs, des fonctionnaires. Les deux premiers chapitres exposent la méthode suivie, en particulier pour la constitution des échantillons. Puis vient l'étude des budgets : leur structure, leur évolution en fonction des ressources et des dimensions de la famille. Bon nombre de constatations sont réconfortantes; la diminution de la part consacrée à l'alimentation (elle passe de 58 % en 1928 à 37 % en 1957) indique, sans aucun doute possible, une aisance accrue. Mais, les faits relevés montrent une fois de plus, la nécessité impérieuse d'augmenter les ressources familiales là où il y a des enfants. Pour un enfant de six ans, la dépense minima se chiffre à 1.000 francs par mois et l'on sait que l'allocation pour le premier enfant est de 475 francs; celle octroyée pour le quatrième n'est encore que de 880 francs.

Cette enquête constitue une très utile mise à jour d'études faites à d'autres époques (1928 et 1948, notamment). Elle nous permet de mesurer l'évolution accomplie entre-temps et de nous faire une idée concrète et précise de la manière dont vit la masse de notre population, ou, plus exactement, dont vivent les familles qui en sont la composante essentielle. Economistes, sociologues, dirigeants de la vie économique ou politique doivent en prendre connaissance. Les moralistes, surtout ceux qui enseignent le De Iure et Iustitia ou la morale familiale, auront profit à considérer cet avis comme s'appliquant également à eux.

C. Mertens, S. J.

*Les migrations internationales 1945-1957*. Coll. Etudes et documents, nouvelle série, n° 54. Genève, Bureau international du travail, 1959, 24 × 16 cm., xiv-462 p.

Les migrations s'inscrivent dans l'histoire comme un phénomène à la fois grandiose et douloureux. Elles sont un facteur de communication, d'unification de l'humanité, de répartition plus équilibrée de la population souvent; mais, elles se produisent bien des fois dans des conditions de violence, de misère, d'amertume. L'intolérance des idéologies a chassé naguère des millions d'hommes de leur pays d'origine; il a fallu les recevoir, leur assurer un foyer et un emploi. Les différences de conditions de vie, le besoin ou la surabondance de main-d'œuvre, par ailleurs, déclenchent des forces d'attraction ou de répulsion. L'étude du B.I.T. fournit sur les migrations récentes une documentation abondante et de haute qualité. Elle se divise en deux parties, portant d'abord sur les migrations politiques — d'Allemagne, du Moyen-Orient, de l'Inde et du Pakistan, de l'Extrême-Orient — et sur les migrations économiques. Elle en analyse les flux, les facteurs, les conséquences démographiques et économiques. Pie XII a proclamé plus d'une fois la nécessité d'ouvrir plus largement les frontières aux courants migratoires. Tout en se gardant d'y voir un remède facile à divers déséquilibres et conflits, on doit veiller à ce qu'elles puissent continuer à remplir leur rôle indispensable. Mais, pour répondre correctement à cette exigence, il importe de bien connaître les termes du problème. Economistes, sociologues, politiques, démographes trouveront dans la masse des données numériques et juridiques contenues dans l'étude du B.I.T. une information précieuse et une base sûre pour leurs travaux ultérieurs. C'est un livre de référence qui doit se trouver dans toute bibliothèque faisant une place aux grands problèmes sociaux de notre temps.

C. Mertens, S. J.

Ph. LEURQUIN. — *Le niveau de vie des populations rurales du Ruanda-Urundi*. Coll. Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 6. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 25 × 17 cm., 422 p. Prix : 350 frs.

Cet ouvrage est digne d'attention pour plusieurs raisons. D'abord, il nous fait connaître la manière de vivre de populations auxquelles — il faut l'espérer, en dépit des incertitudes politiques — la Belgique devra continuer à s'intéresser. Ensuite, il est un modèle d'enquête socio-économique; enfin il déborde le cadre restreint du Ruanda-Urundi pour nous mettre en face de systèmes sociaux passant de l'économie de subsistance aux échanges monétaires.

Sans doute, M. Leurquin ne fait pas un inventaire complet des ressources existant dans les territoires étudiés et de leurs possibilités de développement. Tel n'était pas son objet. Mais, l'étude des budgets familiaux est une des meilleures méthodes pour apprendre à connaître la vie d'un peuple. Elle exige, surtout dans une organisation pré-monétaire, beaucoup de prudence et de finesse, qualités dont notre auteur fait preuve tout au long de son exposé. La signification de certaines coutumes, la manière dont les hommes réagissent devant certaines difficultés, telles que les irrégularités du climat, la portée réelle de certains phénomènes ont été bien dégagées par son observation et sa réflexion. Nous ne relèverons ici qu'une remarque apparaissant dans divers passages du livre : malgré la densité de leur population — densité très élevée pour l'Afrique — le Ruanda et l'Urundi ne se sont pas trouvés dans la situation, si vivement décrite par Malthus et par beaucoup de ses disciples contemporains, où le nombre des habitants exercerait une pression funeste sur les subsistances. Il n'y a pas eu de « faim de terre » et les famines que ces deux pays ont connues n'ont pas de relation avec la densité de la population.

C'est avec joie que l'on voit s'allonger la liste des publications de l'Université Lovanium de Léopoldville et que l'on constate leur qualité élevée. Elles témoignent de l'importance de ce centre de culture supérieure au centre de l'Afrique. En particulier, l'étude de F. Bézy sur l'économie congolaise et l'ouvrage de Ph. Leurquin sont de précieuses contributions à la science sociale dans cette région.

C. Mertens, S. J.

G. WILDMANN. — *Personalismus. Solidarismus und Gesellschaft*. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Vienne, Herder, 1961, 23 × 15 cm., 244 p. Prix : 98 S.



Deux grands courants apparaissent dans la pensée sociale des catholiques de langue allemande. L'un est représenté aujourd'hui surtout par le P. Utz, O.P. qui dirige à l'université de Fribourg en Suisse un Institut très actif; l'autre se réclame du « solidarisme » professé autrefois, aux environs de la première guerre mondiale, par, H. Pesch, S.J. Les protagonistes de la première tendance accordent une prééminence à la totalité, au bien commun; ils conçoivent la doctrine sociale fondamentalement comme une éthique; ils situent l'enseignement social courant, en particulier les documents pontificaux, à un niveau d'application, qualifié assez peu heureusement de « pré-scientifique »; ils désignent leur position comme un personnelisme chrétien, dénomination qui ne concorde pas entièrement avec leurs vues fondamentales. Les solidaristes, au contraire, entendent procéder à partir d'une ontologie, de la personne humaine considérée comme image de Dieu; le principe de subsidiarité est un des éléments principaux de leur système; ils estiment être davantage en accord avec les enseignements pontificaux que les « éthicistes ». G. Wildmann commence par exposer les divers aspects des deux systèmes, puis il les confronte avec l'enseignement de Pie XII et conclut en faveur du solidarisme. Notons que ce dernier est très différent de ce qu'évoque pareille appellation en français.

Nous avons eu l'occasion de dire déjà en présentant un important ouvrage du P. Utz (*Sozialethik*, I, *N.R.Th.*, 1959, p. 995) et une étude d'un jeune disciple du solidarisme (Rauscher, *Das Subsidiaritätsprinzip*, *N.R.Th.*, 1959, p. 996) que ce dernier nous paraît mieux fondé et plus conforme à l'enseignement social de l'Eglise tel que le présentent les grands documents pontificaux depuis près d'un siècle. Nous ne doutons pas que pour G. Wildmann la rédaction de cette thèse de doctorat n'ait été l'occasion d'un travail fructueux et nous ne pouvons que le féliciter de la conscience avec laquelle il expose les deux théories. Nous nous demandons toutefois si, en présence de l'évolution si rapide et si complexe de notre monde, il n'y a pas des problèmes plus importants qui sollicitent les efforts des chercheurs, même pour une prestation académique, que ces divergences d'écoles.

C. Mertens, S. J.

Dom A. DE CASTRO MAYER, Dom G. DE PROENÇA SIGAUD, S.V.D., P. CORREA DE OLIVEIRA, L. MENDONCA DE FREITAS. — *Reforma Agrária. Questão de consciência*, Editora Vera Cruz Ltda, São Paulo, 1960, 24 × 17 cm., 390 p. Anexos : quadros estatísticos (brochure séparée, sans pagination). Prix : 200 cruzeiros.

L'ambition de ce livre est très vaste et chevauche sur plusieurs genres littéraires : il veut faire le point sur la délicate mais très actuelle question de la réforme agraire au Brésil, en utilisant notamment les ressources de la science économique et les enseignements des papes. Une équipe assez homogène quant à l'orientation sociale s'est formée pour y parvenir, incluant deux évêques. La thèse générale est celle de l'inutilité, de l'injustice et du caractère anti-chrétien des réformes agraires projetées aujourd'hui pour le Brésil. La première partie de l'ouvrage tente la démonstration par la voie doctrinale : *Aspects religieux et sociaux du problème*. Edité à São Paulo et diffusé hors des diocèses des évêques coauteurs, l'ouvrage ne semble pas engager l'autorité pastorale de ceux-ci, mais plutôt leur compétence et leur opinion privée de docteurs. Pour combattre tout ce qui pourrait ressembler à une mise en question de la propriété privée et — qui plus est — de son régime actuel, on fait appel d'une manière fâcheusement dépourvue de sens historique à des extraits des anciens papes (le livre est antérieur à *Mater et Magistra*), eux-mêmes commentés avec un sens discutable de l'actualité brésilienne. La pensée des auteurs est mise en relief sous forme de propositions en deux colonnes : à gauche la thèse réputée fausse, à droite la proposition assertive. La deuxième partie présente les *Aspects économiques* de la même question, recevant identique solution.

La première partie s'achevait par une prière à Notre-Dame du Brésil demandant que ce travail contribue notamment à la concorde des classes sociales. Si l'on en juge par la confusion apportée par ce livre, largement diffusé grâce aux appuis des propriétaires de latifundia, on ne peut affirmer qu'il ait atteint pleine-

ment ses objectifs. A vrai dire la mise au point ne tarda pas à surgir de toute part, tant chez les chrétiens informés qu'au sein même de la Hiérarchie. Il suffira de nous référer à celle-ci.

En 1961 prirent position en faveur de la Réforme agraire l'assemblée des évêques du nord-est, grands connaisseurs de la question concrète; puis l'assemblée des évêques de Minas Gerais, l'assemblée des évêques de la région de São Paulo et l'assemblée des évêques des provinces du sud. Complétant le désaveu du livre recensé, l'assemblée des évêques de tout le Brésil souscrivit à une déclaration de sa commission nationale favorable à la réforme agraire.

Dans une interview récemment concédée à ce sujet, le cardinal Motta, archevêque de São Paulo, nous faisait non moins clairement connaître son avis : « Les cardinaux, archevêques et évêques du Brésil sont d'accord sur l'opportunité et l'urgence d'une réforme agraire digne de l'appellation et adaptée aux différentes régions brésiliennes. Elle aura notamment pour objectif de promouvoir une vie plus humaine dans les couches laborieuses du prolétariat agricole et rural, tout en respectant les normes de la justice sociale. Cet accord ne saurait être perdu de vue devant l'opinion dissonante de deux évêques, coauteurs d'un livre largement diffusé et plus favorable au statu quo ».

Fr. Lepargneur, O.P.

### NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

#### *Ecriture Sainte*

P. DRIJVERS, O.C.S.O. — *Wat de jonge Kerk ons te zeggen heeft*. Beschouwingen bij Handelingen, 1-13. Anvers, Het Spectrum, 1960, 21 X 13 cm., 170 p. — L'A. nous livre ici la refonte d'une série d'articles parus en 1959 dans la revue « Het Heilig Land ». Ces derniers étaient le fruit de travaux de cercles bibliques; recueillis en volume, ils se proposent d'alimenter l'étude biblique, privée ou en groupe, des laïcs catholiques. Les 13 premiers chapitres des Actes y sont successivement analysés à la lumière d'une exégèse solide, mise à la portée du croyant moderne. Ces pages nous font revivre la situation de la primitive Eglise avec ses problèmes concrets, ses échecs et ses succès, ses mesquineries et ses grandeurs. En même temps, elles nous aident à réfléchir sur l'Eglise d'aujourd'hui et nous apprennent à y adhérer dans une foi plus éclairée et plus profonde, sous l'action toujours actuelle de l'Esprit qui nous engage sans cesse davantage dans la communion au Christ crucifié et ressuscité. Un questionnaire et un index des citations font de cet ouvrage alerte et suggestif, mais parfois encore un peu trop technique, un instrument de travail pratique et précieux. — J. R.

J. M. GONZÁLEZ RUIZ. — *San Pablo. Cartas de la cautividad*. Traducción y comentario. Coll. Christus Hodie, I. Rome, Iglesia Española de Santiago y Montserrat, 1956, 20 X 14 cm., 453 p. Prix : 60 pes. — Clarté, concision, documentation bien à jour, telles sont les principales qualités de ce nouveau commentaire en langue espagnole des Epîtres de la Captivité. La présentation typographique est excellente. Des notes plus étendues approfondissent les thèmes pauliniens plus importants : plérôme, Eglise etc. Dans une conclusion, qu'il intitule « Sintesis ideologica » l'auteur s'est efforcé de synthétiser, d'abord du point de vue dogmatique, ensuite, du point de vue moral, la pensée de saint Paul dans ces épîtres. — J. L.

M. PLANQUE, S. J. — *Introduction à l'Apocalypse de saint Jean*. Paris, Alsatia, 1959, 22 X 18 cm., 117 p. — L'Apocalypse, livre qui demeure fermé à nombre de chrétiens, le P. Planque réussit à le rendre abordable aux jeunes. Pages choisies groupées d'après les grands thèmes et doublées d'un commentaire bref mais fort suggestif, cet excellent ouvrage réalise vraiment ce qu'il prétend être : une introduction. Six chapitres suivis d'un épilogue, dessinant les principales étapes de l'Apoc. : les lettres aux sept églises, les signes de la fin du monde, l'Eglise et les persécutions, la grande Babylone, le triomphe du Christ, la cité du Paradis. L'illustration de ce beau livre, sobre, moderne, expressive, est l'œuvre d'une équipe de jeunes dessinateurs de l'Ecole Saint-Joseph de Reims; elle

fixe l'imagination, l'aide à s'ouvrir au symbolisme du texte et amorce la méditation. En fermant cet élégant volume, le lecteur, jeune ou vieux, ne pourra résister à l'envie de le relire. Il fera bien : sans cesse il y trouvera du neuf. — J. R.

*Liturgie*

G. LEFEBVRE, O.S.B. — *Notre participation au drame de la rédemption par la liturgie*. 2<sup>e</sup> édit., Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 23 × 15 cm., 480 p. — La part de Dom Gaspar Lefebvre dans la diffusion du missel traduit à l'usage des fidèles est immense. Ce grand connaisseur des textes liturgiques, qui sut nous aider à en nourrir notre prière, nous les présente et commente selon les trois phases successives de l'histoire du salut qu'ils évoquent dans l'unité d'une même action liturgique : « le peuple de Dieu, précurseur du messie ; le Christ, médiateur de rédemption ; et l'Eglise, continuatrice de Jésus et distributrice des bienfaits du divin Rédempteur ». La commémoration du mystère rédempteur, déployée au cours du cycle annuel, nous dirige vers le culte définitif, au ciel, auquel nous prépare déjà notre engagement personnel dans chaque célébration liturgique. A ce bienfaisant commentaire des formulaires du temporel s'ajoute celui d'une quarantaine de messes du sanctoral. — J. B.

*Ensemble vivons notre messe*. Bruxelles, Edit. Vie ouvrière, 1960, 15 × 12 cm., 160 p. Prix : 15 frs. — Encadrant l'Ordinaire de la messe, voici un recueil de chants accordés aux divers moments de la célébration et, pour les temps de l'année liturgique, un choix de psaumes et de cantiques dont les airs anciens, mais toujours beaux, ont parfois reçu des paroles nouvelles. — J. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

*Alessandra di Rudini Carmélite*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 362 p. 6 h.t., 175 FB.

AMSLER S. — *L'Ancien Testament dans l'Eglise*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 247 p. 12 FS.

ARISTOTELES LATINUS. — I, 1-5. *Categoriae vel Praedicamenta*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, xcvi-257 p.

— XXIX, 1. *Politica (Libri I-II, 11)*. Ibid., 1961, xviii-103 p.

AVRIL A.-M., O.P. — *Le dimanche à la radio*. III. Paris, Edit. du Cerf, 1962, 336 p. 9,00 NF.

BEYER H. W., P. ALTHAUS, H. CONZELMANN, G. FRIEDRICH et A. OEPKE. — *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*. 9<sup>e</sup> édit., Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, iv-203 p. 8,50 marks.

BEYER J., S.J. — *De Institutis Saecularibus documenta*. Rome, Univers. Grégorienne, 1962, 129 p. 1.100 lire.

BLOSS F., A. DEBRUNNER et R. W. FUNK. — *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Cambridge, University Press, 1961, xxxviii-325 p. 75 sh.

BOCHENSKI I. M. et A. MENNE. — *Grundriss der Logistik*. 2<sup>e</sup> édit., Paderborn, F. Schöningh, 1962, 141 p. 12 marks.

BONAVENTURA (St.). — *De drievoudige weg naar de volmaaktheid*. Bruges, Franciscanaanse Standaard, 1961, 48 p. 38 FB.

BONHOEFFER Th. — *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*. Tübingue, J. C. B. Mohr, 1961, 142 p. 16,50 marks broché ; 20 marks relié.

BOYER A. (Chan.). — *Le Seigneur a dit*. Paris, Edit. de l'Ecole, 1960, 144 p. 3,50 N.F.

BRANDON S. G. F. — *Mand and his Destiny in the Great Religions*. Manchester University Press, 1962, xiv-442 p. 45 sh.

BRAUN H. — *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Tübingue, J. C. B. Mohr, 1962, viii-341 p. 34 marks broché ; 38,50 marks relié.

BRIGHT J. — *Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung*. Zurich, Zwingli Verlag, 1961, 139 p. 18,50 FS.

BRUMMET J. — *Dieu dans la vie de l'enfant*. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1962, 152 p. 78 FB.



- BRUNNER E. — *Offenbarung und Vernunft*. Zurich, Zwingli-Verlag, 1961, 473 p. 36 FS.
- BUBER M. — *Le problème de l'homme*. Paris, Aubier, 1962, 128 p. 138 FB.
- BUZY D., S.C.J. — *Même les miettes*. Paris, Edit. de l'Ecole, 1961, 157 p. 5 NF.
- BUZY D. et A. BRUNOT, S.C.J. — *Saints et saintes de l'Evangile*. Paris, Edit. de l'Ecole, 1962, 248 p. 6,50 NF.
- CAPERAN L. — *A l'écoute du Concile. L'appel des non-chrétiens au salut*. Paris, Edit. du Centurion, 1962, 160 p. 7,70 NF.
- CARDIJN Ch. et J. DELEPIERRE, S.J. — *Frauder... ou payer ses impôts?* Bruxelles, 2 Boulevard Brand Whitlock, 1962, 166 p.
- CARRINGTON Ph. — *According to Mark*. Cambridge University Press, 1960, xi-384 p. 50 sh.
- Célibat (Le) laïc féminin*. Paris, Edit. Ouvrières, 1962, 308 p. 15 NF.
- CHAIGNE L. — *Témoin de la Vérité vivante : Monseigneur Gabriel Martin (1873-1949)*. Paris, Grasset, 1961, 221 p. 7,50 NF.
- COLLIN B. (Mgr). — *Les lieux saints*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 128 p.
- DANIÉLOU J. — *Nader tot Christus*. Anvers, Het Spectrum, 1962, 232 p. 145 FB.
- DECKERT A., O.Carm. — *Die Oberdeutsche Provinz der Karmeliten nach den Akten ihrer Kapitel von 1421 bis 1529*. Rome, Institut. Carmelitanum, 1961, xvi-384 p. 28 marks.
- DEHON L. — *Diario del Concilio Vaticano I*. Tipogr. Poligl. Vaticana, 1962, xxvii-217 p.
- DENTIN (Abbé) P. etc. — *Ensemble. 1 : Problèmes de vie*. Amiens, 32 rue de Noyon, 1961, 80 p. 4 NF.
- DESROCHES H. — *Marxisme et religions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, vi-127 p. 6 NF.
- Devant les sectes non-chrétiennes*. Bruges, 1961, 318 p. 170 FB.
- Dimensions ecclésiales des Etats de Perfection*. Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, 1962, 119 p. \$2.00.
- Evolutive (Die) Deutung der menschlichen Leiblichkeit*. Munich, K. Alber, 1960, NF.
- Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit*. Munich, K. Alber, 1960, 214 p. 16 marks.
- FLURY A. — *Lettres à Christine*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1961, 80 p. 39 FB.
- FOHRER G. — *Das Buch Jesaja. Band 2. Kapitel 24-39*. Zurich, Zwingli Verlag, 1962, viii-196 p. 10,80 FS.
- FOURNIER E. — *Sommaire de prédication pastorale*. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1962, 104 p.
- FRANCIS M. (Sœur). — *La joie sous le voile*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1962, 204 p. 99 FB.
- GAGG R. P. — *Kirche im Feuer*. Zurich, Zwingli Verlag, 1961, 342 p. 21 FS. cartonné; 26 FS. relié.
- GAILLARD L. (Dom). — *Histoire de l'Eglise. III*. Paris, Beauchesne, 1962, 125 p. 8 NF.
- Geist und Leib in der menschlichen Existenz*. Munich, K. Alber, 1961, 232 p.
- GIROUD Ch. — *L'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne*. Martigny, Edit. du Grand-Saint-Bernard, 1961, 245 p.
- GRUN S. — *Jésus-Christ, nouvel Adam*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1962, 136 p. 78 FB.
- GUARDINI R. — *Dante, visionnaire de l'éternité*. Paris, Edit. du Seuil, 1962, 255 p.
- GUÉRIN P. — *Vérité et religion*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, viii-213 p. 12 NF.
- HAMELIN A.-M., O.F.M. — *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme*. Louvain, Nauwelaerts, 1961, 78 p. 100 FB.
- HAMMAN A. — *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise*. Paris, Grasset, 1962, 302 p. 9,60 NF.
- HEMPEL J. — *Die Texte von Qumran in der heutige Forschung*. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 94 p. 9,80 marks.
- HERTZBERG H. W. — *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Al-*



- ten Testaments*. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 186 p. 14,80 marks.
- HERVÉ J. M. (Mgr) et C. LARNICOL. — *Manuale Theologiae Dogmaticae*. Vol. I. Nouv. Edit. Paris, Berche et Pagis, 1962, xxii-624 p.
- HUBER G. — *Vers l'union des chrétiens*. Paris, Edit. du Centurion, 1962, 160 p. 7,70 NF.
- HUNERMANN G. — *Je te fais chevalier*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1962, 204 p. 90 FB.
- HYDE D. — *J'ai été communiste*. Paris, Edit. du Centurion, 1962, 288 p. 9,85 NF.
- JEREMIAS J. — *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1962, 28 p. 2,50 marks.
- JERPHAGNON L. — *Qu'est-ce que la personne humaine?* Toulouse, Privat, 1961, 125 p.
- KAMPMANN Th. — *Passion und Herrlichkeit*. Munich, Kösel, 1962, 106 p.
- KITTEL G. et G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band VII. Lief. 7. Stuttgart, Kohlhammer, 1962, p. 353-416. 4,60 marks.
- KLOSTERMANN F. — *Das christliche Apostolat*. Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1962, 1196 p. 320 S.
- LANG A. — *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*. Fribourg-en-Br., Herder, 1962, 216 p.
- LA PIRA G. — *Valeur de la personne humaine*. Paris, Mame, 1962, 221 p. 8,70 NF.
- LA POTTERIE (I. DE) S.J. — *Getuige van het Woord*. Anvers, Patmos, 1961, 134 p.
- LAWSON J. — *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*. New-York, Macmillan Cy, 1961, xiii-334 p.
- LECLERCQ J. (Chan.). — *Eloge de la paresse*. Tournai, Casterman, 1962, 192 p. 90 FB.
- LEFEUVRE J. — *Shanghai : les enfants dans la ville*. 6<sup>e</sup> édit., Tournai, Casterman, 1962, 256 p., 16 h.t., 90 FB.
- LEFLAIVE A. — *Sainte Jeanne de Chantal*. Paris, Edit. France-Empire, 1962, 316 p.
- LELOTTE F., S.J. — *Perspectives*. Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1961, 64 p. 12 FB.
- LÉONARD E. G. — *Histoire générale du protestantisme*. Tome II. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, iv-453 p.
- LE SOURD H., R. PERNOUD et P.-A. LIÉGÉ, O.P. — *Croyants et incroyants d'aujourd'hui*. Paris, Edit. du Cerf, 1962, 148 p. 6 NF.
- LIVERANI M. — *Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici*. Rome, Centro di studi semitici, 1962, 175 p.
- LOCHER G. W. — *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*. 2<sup>e</sup> édit., Zurich, Zwingli Verlag, 1962, 231 p. 21 FS.
- MANSON T. W. — *Studies in the Gospels and Epistles*. Manchester University Press, 1962, xvi-293 p. 30 sh.
- MARION BRÉSILLAC (Mgr DE). — *Notice biographique. Doctrine missionnaire. Textes*. Paris, Edit. du Cerf, 1962, 198 p. 6 NF.
- MARTELET G. — *Victoire sur la mort*. Lyon, Chronique sociale de France, 1962, 154 p. 9 NF.
- MCMANARA M. A., O.P. — *L'amitié chez saint Augustin*. Paris, Lethielleux, 1961, 240 p. 9,75 NF.
- MERLIER O. — *Le quatrième évangile. La question johannique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 484 p. 24 NF.
- *Itinéraire de Jésus et Chronologie dans le Quatrième Evangile*. Ibidem, 35 p. 5 NF.
- MOELLER Ch. — *Mentalité moderne et évangélisation*. 2<sup>e</sup> édit., Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1962, 365 p.
- MOREL B. — *Dialectiques du mystère*. Paris, La Colombe, 1962, 138 p. 10 NF.
- Mystère (Le) d'unité*. I-II. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961-1962, 420 et 248 p. 180 et 165 FB.
- NABERT J. — *Eléments pour une éthique*. Paris, Aubier, Bruxelles, Edit. Universelle, 1962, 224 p. 138 FB.
- NEHER A. — *L'existence juive*. Paris, Edit. du Seuil, 1962, 286 p.
- NEWMAN. — *Esquisses patristiques. Le siècle d'or*. Edit. D. GORCE. Bruges, Desclée De Brouwer, 1962, 526 p. 270 FB.
- NÖTSCHER F. — *Vom Alten zum Neuen Testament*. Bonn, P. Hanstein, 1962, vii-250 p. 32 marks.



- OLIVARES E., S.J. — *Los votos de los escolares de la compañía de Jesús su evolución jurídica*. Rome, Inst. Historicum S.I., 1961, XIX-250 p. 2.500 liras.
- OLIVIER A. — *Apocalypse et Evangiles*. 2 vols, Saint-Maurice (Seine), 25 rue Nocard, 1960, 140-16 p., 3 tabl., 22 dépl.
- PARKER D. — *Le choix décisif*. Genève, Labor et Fides, 1962, 181 p. 8,50 FS.
- PIEPER J. — *Über dem Glauben*. Munich, Kösel, 1962, 126 p.
- POPPI A., O.F.M.Conv. — *Il vangelo e gli atti degli apostoli*. Padoue, Ediz. Messaggero, 1961, 254 p., 300 phot. 1.200 ou 1.800 liras.
- Prêtre (Le) dans l'éveil des vocations sacerdotales*, 4<sup>e</sup> édit. Paris, Centre National des Vocations, 1962, 64 p. 3 NF.
- QUARDT R., S. J. — *Sermons pour les fêtes de la T.S. Vierge*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1962, 152 p. 78 FB.
- Reallexikon für Antike und Christentum*. Fasc. 39. Stuttgart, Hiersemann, 1962, col. 961-1120. 15 marks.
- Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart*. Lief. 105-106. 3<sup>e</sup> édit., Tübingue, J. C. B. Mohr, 1962, 192 col. 8,40 marks.
- ROGUET A.-M., O.P. — *La boîte à questions*. Paris, Edit. du Cerf, 1962, 268 p. 5,85 NF.
- ST JOHN-STEVAS N. — *Life, Death and the Law*. Londres, Eyre & Spittiswoode, 1961, 375 p. 35 sh.
- SALÉMI J. C. — *Connaissances intérieures*. 4: *Evangile de saint Matthieu*. Paris, La Colombe, 1962, 276 p. 10 NF.
- SCHÄR H. — *Seelsorge und Psychotherapie*. Zurich, Rascher, 1961, x-270 p. 23 FS.
- SCHALLER J.-P. (Abbé). — *Morale et affectivité*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1962, 176 p. 90 FB.
- SCHMAUS M. — *Au cœur du christianisme*. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1962, 312 p. 135 FB.
- SCHUTZ R. — *L'unité, espérance de vie*. Presses de Taizé (S.-et-L.), 1962, 173 p. 7,50 NF.
- Staatsverfassung und Kirchenordnung*. Tübingue, J. C. B. Mohr, 1962, VI-466 p. 54 marks.
- STEINMANN J. et abbé HANON. — *Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habacqouq*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1962, 120 p., 43 ill. 69 FB.
- SUARÈS C. — *La kabale des kabales*. Paris, Adyar, 1962, 87 p. 9 NF.
- SUENENS L.-J. (Mgr). — *Vie quotidienne vie chrétienne*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 152 p. 72 FB.
- United Nations Work for Human Rights*. United Nations, Office of Public Information, 1962, 40 p. \$ 0.25.
- VAN OMMEREN W. M. — *Mental Illness Affecting Matrimonial Consent*. Washington, The Catholic University of America Press, 1961, XII-243 p. \$ 3.95.
- VAN TRIGT F., S.M.A. — *Wij lezen in de Schrift*. Anvers, Het Spectrum, 1962, 143 p. 90 FB.
- VERSCHEURE J. (Chan.), Abbé G. DEPROST et Cl. TRAULLÉ. — *Aspects sociologiques de la pratique dominicale. Diocèse de Lille*. Lille, Centre Diocésain d'études socio-religieuses, 1961, 377 p., 1 carte.
- VINCENT P. — *Recherches sur la fécondité biologique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, VIII-274 p. 12 NF.
- VRIENS L., O.F.M.Cap. — *Bibliographie analytique de la missiologie*, en coll. avec A. DISCH, O.F.M.Cap. et J. WILS. Nimègue, Bestel Centrale, 1962, 131 p. \$ 3.25.
- WAGNER G. — *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11*. Zürich, Zwingli Verlag, 1962, 351 p. 27,50 FS.
- WARTENWEILER Fr. — *L'aventure d'une vie : Fridtjof Nansen, Le Viking intrépide*. Genève, Labor et Fides, 1962, 189 p. 8 FS.
- YORDAN Ph. — *Le roi des rois*. Paris, Edit. France-Empire, 1962, 285 p.

---

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.  
 Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

---



## OUVRAGES ANALYSES

- E. Gilson. *Le philosophe et la théologie* (cfr p. 337)  
 J. Daniélou, S. J. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. I : Théologie du judéo-christianisme. Vol. II : Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (cfr p. 403).

### DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

- Lexikon für Theologie und Kirche.* 2<sup>e</sup> édit. Band VI : *Karthago bis Marcellino.*  
*Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3<sup>e</sup> édit. Lief. 86-104.  
*Reallexikon für Antike und Christentum.* Fasc. 36-38 : *Entwicklung (Forts.)-Epitome.*  
*Jahrbuch für Antike und Christentum.* Jahrgang 3. 1960.  
*Polybios-Lexikon.* Edit. A. Mauersberger. Band I. Lief. 2.  
*Mittelateinisches Wörterbuch.* Band I. Lief. 2-4 : *Addebeo-angina.*  
*Novum glossarium Mediae latinitatis.* Edit. Fr. Blatt. *Meabilis-Miles.*  
 H. Aurenhammer. *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Lief. 3 : *Antonius Eremita (Schluss) bis Augustinus und die Sybille von Tibur.*  
 J. Gründler. *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten.* I-II.

### LITURGIE

- M. Schmaus et K. Foerster. *Der Kult und der heutige Mensch.*  
 G. Mercier, O.S.B. *La liturgie, culte de l'Eglise.*  
 L. Bopp. *Liturgie und Kerygma.* I. *In spiritu et veritate.*  
 F. Dell'Oro, Salésien. *La semplificazione delle rubriche.*  
 Mgr M. Michaud. *Les livres liturgiques. Des sacramentaires au missel.*  
*Breviarium romanum « Totum »* en 1 vol. Editio typica.  
*Le Psautier de la Bible de Jérusalem.*  
 J. B. Molin et Th. Maertens. *Pour un renouveau des prières du prône.*  
*A la louange de sa gloire.* Tome I. 1-2. *Le mystère du Christ. De l'Avent au 3<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte.*  
 Th. Maertens, O.S.B. *Les risques de plafonnement du mouvement liturgique.*  
 F.-X. Weiser. *Fêtes et coutumes chrétiennes.*  
 W. Apel. *Gregorian Chant.*  
 J.-Y. Hameline. *Le chant grégorien.*

### HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

- P. de Luz. *Histoire des Papes.* 2 vols.  
 L. von Matt et B. Schneider, S. J. *Histoire des conciles par l'image.*  
 R. Cluny. *La légende dorée de Martin des Gaules.*  
 G. et B. Cerbelaud Salagnac. *Irlande île des saints.*  
*Monastica.* 1.  
 M. A. Van den Oudenrijn, O.P. *Linguae haicanae scriptores.*  
 Mgr P. Jobit. *L'évêque des pauvres. Saint Thomas de Villeneuve. Tomas de Villanueva 1486-1555.*  
 J. Orcibal. *Saint-Cyran et le jansénisme.*  
 J. Leflon. *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada. 2 : Missions de Provence. Restauration du diocèse de Marseille, 1814-1837.*  
 G. Carrière, O.M.I. *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. I. De l'arrivée au Canada à la mort du Fondateur (1814-1861). Tomes I-III.*  
 J. H. Newman. *The Letters and Diaries.* Edit. Ch. St. Dessain. Vol. XI : *Littlemore to Rome. October 1845 to December 1846.*  
 Chan. P. Petit. *Monseigneur Surat archidiacre de Notre-Dame de Paris (1804-1871) victime de la Commune.*  
 Dom Ch. Poulet. *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXIX.  
 M. Riquet, S. J. *La charité du Christ en action.*  
 R. Herrmann. *La charité de l'Eglise de ses origines à nos jours.*  
 H. Frhr von Campenhausen. *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge.*  
*Miscellanea Historiae Ecclesiasticae.* Congrès de Stockholm août 1960.

### SCIENCES SOCIALES

- St. de Lestapis, S. J. *Geburtenregelung. Geburtenkontrolle.*  
 A. W. Sulloway. *Birth Control and Catholic Doctrine.*  
 R. M. Fagley. *The Population Explosion and Christian Responsibility.*  
 G. Madinier. *Nature et mystère de la famille.*  
 P. de Ble. *Budgets familiaux en Belgique 1957-1958.*  
*Les migrations internationales 1945-1957.*  
 Ph. Leurquin. *Le niveau de vie des populations rurales du Ruanda-Urundi.*  
 G. Wildmann. *Personalismus. Solidarismus und Gesellschaft.*  
 Dom A. De Castro Mayer, Dom G. De Proença Sigaud, S.V.D., P. Correa De Oliveira, L. Mendonça De Freitas. *Reforma Agrária. Questão de consciência.*

### NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

#### Ecriture Sainte

- P. Drijvers, O.C.S.O. *Wat de jonge Kerk ons te zeggen heeft.* — J. M. González Ruiz. *San Pablo. Cartas de la cautividad.* — M. Planque, S. J. *Introduction à l'Apocalypse de saint Jean.*

#### Liturgie

- G. Lefebvre, O.S.B. *Notre participation au drame de la rédemption par la liturgie.* 2<sup>e</sup> édit. — *Ensemble vivons notre messe.*



EDITIONS CASTERMAN

*Vient de paraître :*

HENRI VAN LIER

## LE NOUVEL AGE

Nous assistons à une mutation d'univers. Un monde s'en va, un autre commence. Au contact de nos nouveaux objets techniques, scientifiques, artistiques, institutionnels, se trament en nous de nouvelles manières de juger et de faire.

Ces forces qui font l'élan de notre existence, nous manquons néanmoins de catégories pour y lire un sens global, pour les organiser en culture.

L'auteur des *Arts de l'Espace* a entrepris la tâche immense de capter le mouvement de l'époque et de définir par quoi, bien que rompant avec le passé, elle sauvegarde les conditions de tout humanisme, la créativité et l'équilibre.

L'information n'est plus alors un fardeau. Frémissante des problèmes et des espoirs qui l'animent, elle donne la joie d'un déchiffrement en profondeur.

Face à la transformation du monde, voici une régénération du regard où le monde prend visage.

Collection « SYNTHESES CONTEMPORAINES ».

14,5 × 21 cm, 240 pages — 31 reproductions en similigravure — Couverture illustrée — 120 f.b. — 12 n.f.fr.

*Du même auteur dans la même collection :*

## LES ARTS DE L'ESPACE

PEINTURE - SCULPTURE - ARCHITECTURE - ARTS DECORATIFS

« ... indispensable à tous ceux qui par profession ou intérêt s'occupent d'esthétique... Mais l'originalité de l'œuvre dépasse de loin celle d'un manuel indispensable et inédit ; le livre de M. Van Lier est le premier volume d'une philosophie de la culture dont la qualité nous fait attendre avec impatience les développements promis ».

*Nouvelle Revue Théologique.*

15 × 21 cm, 400 pages - 60 reprod. en similigravure - 135 f.b. 13,50 n.f.fr.